SUMMA CONTRA METAPHYSICOS

EINFÜHRUNG ZUM SYSTEM DER PHILOSOPHIE

VON

DR. T. GOEDEWAAGEN

LEIDEN — A. W. SIJTHOFF'S UITGEVERSMAATSCHAPPIJ N.V.

SUMMA CONTRA
METAPHYSICOS

SUMMA CONTRA METAPHYSICOS

EINFÜHRUNG ZUM SYSTEM DER PHILOSOPHIE

VON

DR. T. GOEDEWAAGEN

AUSGABE DES
„GENOOTSCHAP VOOR CRITISCHE PHILOSOPHIE" II
1931

VORWORT.

Es muss gewiss wie ein Wagnis und eine Pedanterie erscheinen, wenn man die Reihe der philosophischen Einführungen noch mit einer neuen zu vermehren sich herausnimmt. Und dennoch handelt es sich hier um ein wissenschaftliches Erfordernis. Wir leben heute schnell auch in der wissenschaftlichen Philosophie. Mit der Problematik der Einzelwissenschaften mehren und ändern sich auch ihre Probleme mit immer grösserer Schnelligkeit. Gerade weil sie sich immer am Faktum der Einzelwissenschaften orientieren muss, wird sie vom Strom dieser Wissenschaften mitgenommen, oftmals vielleicht mitgerissen. Eine orientierende Übersicht über die Gesamtheit dieser Probleme kann niemals endgültig sein. So langen auch die bisherigen Einleitungen wie z. B. Natorps „Philosophie, Ihr Problem und ihre Probleme“ oder Sternbergs „Einführung in die Philosophie“ nicht mehr ganz zu. Die philosophischen Probleme der Kunst, der Religion, der Soziologie, der Geschichte z. B. werden in diesen Arbeiten u. E. nicht genügend erörtert. Sie bedürfen der Ergänzung. Die philosophische Lage hat sich geändert. In neue Probleme muss aufs neue eingeleitet werden.

Unsere Einführung ist eine systematische, nicht eine geschichtliche. Es ist fast selbstverständlich, dass wir damit nicht meinen, das Geschichtliche hätte in der Philosophie keinen Wert und die philosophische Methode liesse sich aus blossen Gedanken herausspinnen. Wir meinen nur, dass in dieser Schrift unser Zweck letzten Endes nicht die placita philosophorum sind, nicht deren geschichtliche Entwicklung, sondern nur das „Philosophierenlernen“ ist. Das Geschichtliche dient, unserer Absicht gemäss, nur zur Illustration. Um geschichtliche Vollständigkeit haben wir uns nirgends bemüht.

Zur philosophischen Orientierung genügt es nun aber nicht, nur den Weg in die richtige Methode zu weisen, sondern muss auch die unrichtige Methode abgelehnt werden. Wo

eine Bejahung ist, da ist auch eine Verneinung. Das zu Verneinende ist für uns die Metaphysik. Der Name Metaphysik umfasst für uns alles nicht-wissenschaftliche Philosophieren, alles Pseudophilosophieren. So wurde unsere Schrift eine Apologie der Wissenschaft in der Philosophie, eine „Summa" wider die Metaphysiker in der ganzen komplizierten Bedeutung des Wortes. Wir durchschreiten vor dem Himmel der Bejahung jedesmal erst die Hölle der Verneinung und versuchen auf jedem Gebiet der Wissenschaft zuerst die metaphysischen Einstellungen zu charakterisieren und zu entkräften, um sodann den Weg in die wissenschaftliche Methode der Philosophie zu bahnen.

Auch unsere Schlüsse sind nur „Hypothesen", „Versuche". Die Prinzipien a priori, die wir vorführen, sind nicht aprioristische, endgültige Formeln, sondern nur vorläufige Annäherungen eines immer noch Unbestimmten, aber dennoch zu Bestimmenden. Wir treiben keinen Apriorismus. Wir bestimmen in einer bestimmten und entschiedenen Methode, aber jedesmal im sokratischen Bewusstsein, dass jede Bestimmung auf Unbestimmtes hinweist. Der Ernst und die Wichtigkeit der Aufgabe schliesst die Ironie nicht aus, sondern ein. Das mächtige Wort Hegels, dass die Wahrheit Prozess sei, ist auch unser Leitfaden. Wir bauen keine geschlossene Weltanschauung oder Metaphysik auf, wo es sich in der Obhut der Religion oder der Moral oder der sozialen Gerechtigheit bequem wohnen lässt. Wir schreiten nur weiter auf dem unendlichen, offenen und oft kahlen Weg der wissenschaftlichen Philosophie. Wie wir an den Problemen Platons, Descartes' Kants, Cohens und Natorps weiter arbeiten (Kritizismus ist weder Platonismus noch Kantianismus noch Marburger Dogmatismus!), genau so werden auch unsere Hypothesen wieder überwunden werden und aus dem Sein der Objektivität in das Dunkel des Nichts und der Subjektivität hinuntersteigen und verschwinden. Was aber nicht im Hades verschwindet, das ist die unendliche Methode, das ist der Eros der Philosophie. Denn Eros ist ein geflügelter Gott.

Während des Druckes dieser Arbeit erschien die Prologik Albert Görlands (Berlin 1930), eine der wichtigsten, vielleicht die wichtigste Leistung des modernen Kritizismus. Dass diese, unsere Problemstellungen oft berührende, Schrift nicht mehr

berücksichtigt werden konnte, hat unsere Summa nur beeinträchtigt.

Den Freunden des „Genootschap voor critische philosophie" und sonstigen Mitarbeitern an der kritischen Philosophie sei diese Summa gewidmet, denn in gemeinschaftlichen Untersuchungen und Gesprächen ist sie gereift.

T. GOEDEWAAGEN.

Utrecht, November 1930.

ABKÜRZUNGEN.

KANT,	Kritik der reinen Vernunft	Kr. d. r. V.
„	Kritik der Urteilskraft	Kr. d. U.
„	Reflexionen	Refl.
„	Prolegomena	Prol.
„	Kritik der praktischen Vernunft	Kr. d. p. V.
„	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Die Seitenzahlen beziehen sich auf Kants Werke, herausg. in der Phil. Bibl., Leipzig.	Gr. M. S.
HEGEL,	Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften	Enc.
CASSIRER,	Substanzbegriff und Funktionsbegriff	S. u. F.
„	Philosophie der symbolischen Formen	Ph. s. F.
COHEN,	Logik der reinen Erkenntnis	L. d. r. E.
NATORP,	Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften	L. Gr.

INHALTSVERZEICHNIS.

NAMENREGISTER.

SACHREGISTER.

I. TEIL:

METHODE UND GRUNDLAGE DER PHILOSOPHIE.

I. KAPITEL: DIE METHODE DER PHILOSOPHIE.

§ 1. Über Begriffsbestimmung der Philosophie.

Schon der Titel unseres Buches enthält ein Problem von zentraler Bedeutung. Kann man überhaupt von *der* Philosophie sprechen ? Macht nicht der Reichtum der Philosophiegeschichte es unmöglich, den Begriff *der* Philosophie zu fassen und zu definieren ? Die Philosophiegeschichte hat eine grosse Anzahl von Philosophien erzeugt. Die Psychologie der Philosophie stellt dar, wie es, auch auf philosophischem Gebiete, „psychologische Typen" gibt, sodass wir es immer mit einem „pluralistischen Universum" zu tun haben. So viele Bedeutungen des Wortes „Philosophie" treten uns entgegen, dass es geradezu wie eine Unmöglichkeit erscheint, in diesem Strom, in diesem Werden ein Sein zu erkennen. Ist nicht der Skeptizismus und der Relativismus im Recht ? Dass es nur *eine* Mathematik und ungeachtet aller internen Streitigkeiten nur *eine* Physik gibt, — wer wird es bezweifeln ? Dass es auch nur *eine* Philosophie gebe, ist mindestens problematisch. Wir fragen: Was heisst Philosophie ? Welcher Platz auf dem Globus unseres Kulturlebens kommt ihr zu ?

Legten wir es darauf an, das Gemeinsame aller Philosophien durch Abstraktion des Besonderen und Individuellen zu entdecken, so würden wir den Fehler des mittelalterlichen Realismus begehen, der meinte, das Allgemeine sei das Wesentliche. Dann würden wir uns aber im Kreise herumdrehen, denn um zu erfahren, welche besonderen Philosophien für unsere abstraktive Methode wichtig wären, müssten wir ja wissen — was Philosophie ist. Die Analyse setzt, wie wir seit Kant wissen, die Synthese voraus. Um bestimmen zu können, was Philo-

sophie ist, brauchen wir eine Synthese, d.h. eine Hypothese, einen Begriff a priori derselben. A priori heisst: unabhängig von der Erfahrung und doch nur in Hinsicht auf die Erfahrung gültig. Ein Begriff a priori der Philosophie wäre also keine Utopie, kein Erzeugnis der Phantasie, sondern ein von aller historischen Bestimmtheit unabhängiger und doch nur in Hinsicht auf die Geschichte zu entdeckender Begriff. Er wäre weder aus der Philosophie herauszulesen noch „aus blossen Begriffen" zu deduzieren. Er würde zwar bei der Erfahrung anfangen, aber nicht aus ihr entspringen. Er wäre ein methodischer Leitbegriff, der in das Chaos der verschiedenen Strömungen urteilend und prüfend Ordnung bringen soll, eine Hypothesis, die die Erscheinungen der Philosophie rettete (διασώζει), ihre Definition, ihre Abgrenzung, ihr ὁρισμός, die methodische Charakterisierung ihres Problems, ihres Objekts, kurz ihrer Methode. Denn die Philosophie hat nur Sinn als Methode. Nicht die „fertige" Philosophie, sondern „höchstens nur philosophieren lernen" [1]) ist der Zweck unserer Arbeit; nicht das Wissen, sondern die τέχνη μαιευτική ist unsere sokratische Aufgabe.

Es gibt viele philosophische Methoden. Ist es da nicht willkürlich, eine einzige von ihnen als die wahre von den übrigen abzutrennen? Wiederum bläht sich der Skeptizismus, der Relativismus und bemerkt schadenfroh, dass jede Hypothese der Philosophie doch immer nur subjektiv sei, dass jede objektive Erkenntnis des Wesens der Philosophie ein dogmatischer Wahn sei. Allerdings! Jede Erkenntnis des Wesens der Philosophie ist nur möglich als Objektivierung des Subjektiven. Unmöglich ist es aber, das Subjektive vom Objektiven zu sondern. Das Wesen der Philosophie ist gewiss nicht objektiv im Sinne der Unabhängigkeit von allem Subjektiven, sondern nur im unendlichen Prozess der Objektivierung zu bestimmen. Es *ist* niemals objektiv, sondern es ist immer im Objektiv*werden* begriffen. Es wird objektiviert im unendlichen Prozess asymptotischer Annäherung. Es ist nicht Gabe, sondern immer nur Aufgabe.

Die Methode der Philosophie ist also ἐξ ὑποθέσεως zu bestimmen. Ist dies aber nicht, wie Hegel sagt [2]),

---

[1]) Kant, Kr. d. r. V., S. 690.
[2]) Enc. § 10.

„ebenso ungereimt als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage"? Ist die wahre Einführung in die Philosophie nicht die Bewältigung ihrer Probleme selbst? Allerdings ist es unmöglich, die Methode der Philosophie von den mit ihr erreichten Resultaten gänzlich zu sondern. Man kann aber die Methode immerhin von den Resultaten im methodischen Sinne unterscheiden, um beide Momente später desto besser miteinander verbinden zu können. Auf dem Trockenen schwimmen zu lernen ist ja unmöglich; im voraus sich über die Methode des Schwimmens zu besinnen ist notwendig.

§ 2. Charakteristik und vorläufige Kritik der Metaphysik.

Die Methode der Philosophie lässt sich am besten bestimmen durch die Zurückweisung verfehlter Methoden. Aus dem, was die Philosophie nicht ist, ist zu lernen, was sie ist. Wir fangen also an mit der Abweisung einer Methode, die bis heute in der Philosophie gang und gäbe war und die sich gerade jetzt in einem neuen, offenbar gewaltigen, Aufschwung befindet. Wir meinen die metaphysische. Diese umfasst 1. das Problem, 2. die Deduktion und 3. das System der Metaphysik. Wir betrachten

1. d a s P r o b l e m d e r M e t a p h y s i k. Das Problem der Metaphysik war von Aristoteles' „Erster Philosophie" bis auf Schelers „Philosophische Weltanschauung" [1]) und Heideggers „Fundamentalontologie" [2]) immer wieder nur eines: die Bestimmung eines unbedingten Objekts und die Deduktion der ganzen Natur und Kultur aus ihm.

Immer wieder setzt sie das Objekt irgendeiner Wissenschaft, sei es das Unendliche oder die Natur oder das Dasein oder die Kunst oder Gott, als absolutes, zentrales Objekt, als ἓν καὶ πᾶν, als Objekt an sich und deduziert aus ihm den ganzen Umkreis der Natur und der verschiedenen Kulturgebiete und der mit ihnen sich beschäftigenden Wissenschaften. Aus einem bedingten Zentrum heraus bestimmt und würdigt sie das ganze Sein des Menschen.

---

[1]) Scheler, Philosophische Weltanschauung, 1929, Bonn.
[2]) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 1929, Bonn, § 221 ff.

Der populäre Name für Metaphysik ist Weltanschauung. Überall da, wo sich eine Weltanschauung aufbaut, handelt es sich um Metaphysik in gemeinverständlichem Stil. Metaphysik und Weltanschauung stehen auf demselben Grund und befinden sich, wie sich uns zeigen wird, in demselben Irrtum [1]). Alles, was sich von der ersteren aufzeigen lässt, gilt eo ipso auch von der letzteren. Wir wenden beide Termini daher promiscue an.

In ihrem Ausgangspunkt gehen die verschiedenen Metaphysiken weit auseinander. Zwei grosse Gruppen lassen sich unterscheiden. Die erste Gruppe ist die realistische Metaphysik, die ausgeht vom Objekt der empirischen Wissenschaften (Naturwissenschaft, Psychologie, Geschichtswissenschaft, Soziologie) als von einem festen Ding an sich, das keiner weiteren Begründung mehr bedarf. Die realistische Metaphysik ist vor allem eine moderne Erscheinung, denn es gab zwar auch in früheren Zeiten eine Tendenz zur Verdinglichung des Objekts der empirischen Wissenschaften, aber der grossartige Aufschwung dieser Wissenschaften in den letzten hundertfünfzig Jahren förderte die realistische Metaphysik ausserordentlich und in unserm Jahrhundert ist sie etwas ganz Gewöhnliches. Niemals hat die Menschheit so nüchtern, so real geforscht wie jetzt, aber auch niemals haben wir das „Reale" so sehr absolut gedacht wie jetzt. Niemals ist das „Reale" so sehr zum Zentrum der Menschheitskultur geworden wie in unsrer Zeit. So entstanden der moderne Naturalismus, der Psychologismus, der Historismus, der Soziologismus.

Neben der realistischen steht die idealistische Metaphysik. Jene geht von den empirischen, diese von den Normwissenschaften, wie z. B. den Gemeinschaftslehren, der Kunstlehre, der Religionslehre aus. Für jene ist die Natur, das Erleben, die Geschichte, die menschliche Gesellschaft die eigentliche Wirklichkeit, das Objekt an sich; für diese sind es die staatlichen, moralischen, künstlerischen, religiösen Normen. Für jene sind die empirischen Wissenschaften die Offenbarung der wahren Wirklichkeit; für diese enthüllen die Normwissenschaf-

[1]) Während ich in meiner Schrift „Philosophie en Wereldbeschouwing" (1925) Philosophie und Weltanschauung zwar unterscheide, aber dennoch als gleichberechtigt neben einander setze, ist mir die Gleichheit der Weltanschauung und der Metaphysik und damit die Unzulässigkeit der Weltanschauung seitdem immer mehr klar geworden.

ten den Sinn des Lebens und der Kultur. Wird die moralische Norm zum allesbeherrschenden Prinzip erhoben, dann entsteht die moralistische Metaphysik, der Moralismus. Dann wird der Philosoph zum Moralisten, wie in der nacharistotelischen Periode der griechischen Philosophie und das Hauptziel der Philosophie z.B. die Predigt der ἀταραξία oder ἀπάθεια. Dann wird sie zur Lebensphilosophie [1]), zur ἄσκησις ἐπιτηδείου τέχνης, zur Übung in der notwendigen Kunst (der Tugend). Zu diesem Moralismus gehört auch Montaigne, gehört Nietzsche, gehört schliesslich auch Kant. Denn obwohl gerade Kant der Zermalmer aller Metaphysik zu nennen ist, ist auch bei ihm die Philosophie noch zum (geringen) Teil moralische Weltanschauung. Ihrem Schulbegriff nach ist nach Kant die Philosophie „das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunfterkenntnisse aus Begriffen"; ihrem Weltbegriff nach ist sie „die Wissenschaft der Beziehung aller Erkenntnis und alles Vernunftgebrauches auf den Endzweck der menschlichen Vernunft" [2]). Dieses höchste Gut ist nicht das natürliche Dasein, sondern die sittliche Gesinnung des Menschen.

Idealistische Metaphysik im Sinne des Ästhetizismus findet sich bei Schelling, wo die Kunst zum zentralen Objekt an sich, zum wahren Organon der Philosophie wird. Die ästhetische Anschauung ist der „eigentliche Sinn, mit dem diese Art der Philosophie aufgefasst werden muss" [3]).

Am meisten verbreitet war und ist die idealistische Metaphysik im Sinne des Theologismus, der religiösen Weltanschauung. Schon bei Platon gipfelt die Philosophie in der Theologie. Die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ ist Weltschöpfer, Demiurg. Aristoteles nennt seine πρώτη φιλοσοφία Theologie (der Name Metaphysik ist bekanntlich ein späterer Zusatz). Im Neuplatonismus ist die Philosophie eine neue Religionslehre, die den Menschen aus dem Banne des irdischen Lebens erlöst. Im Mittelalter ändert sich das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie. Im Thomismus wird letztere zur Magd der Dogmatik. Sie reicht nicht zur Höhe dieser letzteren hinauf, hat aber doch ihren guten Sinn: die drei Personen Gottes [4]), die Erbsünde,

[1]) Vergl. Sextus Empiricus, Adversus mathematicos, XI, 169: τὴν φιλοσοφίαν .... τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.
[2]) Logik, Einleitung, III, S. 26.
[3]) Syst. des transzendentalen Idealismus, Einl., § 4,3.
[4]) Thomas Aq., Summa Theologiae. I 32, art. 1.

die Weltschöpfung usw. vermag sie z.B. zwar nicht zu erkennen; die Einheit Gottes hingegen ist Objekt der Vernunft und der Philosophie. Als das Mittelalter zu Ende geht, erhebt sich die Philosophie, beruft sich auf das „lumen naturale" und fängt an, in sehr verschiedenem Sinne übrigens, selbständige religiöse Weltanschauungen zu entwickeln. Sie lehnt die übervernünftigen Wahrheiten ab und erhebt den Anspruch, ihre eigenen vernünftige Wahrheiten entdecken zu können. Die grossen Systeme des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts (Spinoza, Descartes, Malebranche, Leibniz) sind die Früchte dieser Entwicklung. Obgleich sie grösstenteils auf Mathematik und Naturwissenschaft fussen, überwölben sie ihre Denkgebäude mit einer religiösen Weltanschauung: bei Descartes rettet die veracitas Dei letzten Endes die Wissenschaft; Spinozas Gottheit trägt die ganze Natur und die ganze Kultur; Leibnizens Reich der Monaden gipfelt in der Zentralmonade Gott. Auch im neunzehnten Jahrhundert tritt die religiöse Metaphysik in die Schranken. In Hegels Philosophie ist zwar die „Philosophie" und nicht die Religion das höchste Gut, aber diese „Philosophie" ist wesentlich Gotteslehre, Religionslehre. Sie ist nach Hegels eigenen Worten „Darstellung Gottes", Entwicklung der Offenbarungsformen Gottes in Natur und Kultur. Die Hegelsche Metaphysik ist ein modernes Itinerarium mentis in Deum [1]). Auch die Systeme Fechners, Lotzes, Ed. v. Hartmanns, desgleichen die Wiederbelebung der Romantik in der Philosophie bedeuten im Grunde genommen eine Erneuerung der religiösen Metaphysik.

2. Die Deduktion der Metaphysik. In ganz verschiedenem Sinne also bestimmt die Metaphysik ihr zentrales Objekt an sich. Hat sie es einmal bestimmt, dann bemüht sie sich, aus ihm die übrigen Wissenschaften herzuleiten und zu würdigen. Ihre Methode ist immer die blosse Deduktion: sie braucht ihren Ausgangspunkt nicht mehr vorher auf induktivem Wege zu suchen, denn sie hat ja ihr axiomatisches Prinzip. Überaus deutlich ist diese bloss deduktive Methode in der Philosophie Spinozas vorgetragen, der seine „Ethica" mit der Gottheit als höchster Norm alles Menschenlebens anfängt, um sodann aus der Gottheit die ganze Natur und Kultur more geometrico

[1]) De Sopper, Hegel en onze tijd, S. 40.

zu deduzieren. Obwohl im siebzehnten und achtzehnten Jahrhindert der Inhalt des Spinozismus noch grösstenteils abgelehnt wurde, triumphierte dennoch die deduktive Methode. Die geometrische Methode wurde eine Leidenschaft. Pufendorf z.B. entwickelt in seinem Buch „De jure naturae et gentium" (1672) das System des Rechts in rein deduktiver Weise, wobei das von Gott der Menschheit gegebene Naturrecht sein Axiom ist. Aus ihm demonstriert er die besonderen Rechte. Auch in der romantischen Periode der Philosophie nach Kant wird die deduktive Methode geübt, ja man kann damals geradezu von einer Entdeckung des Spinozismus reden. Fichte deduziert die Naturwissenschaft, das Recht und die Moral aus dem Ich und Hegel entwickelt aus der göttlichen Idee die Natur und den Geist als Stufen in der Selbstentwicklung Gottes. Was von Spinoza, Fichte und Hegel klar und deutlich formuliert wird, ist, vielfach unbewusst, die Methode aller Metaphysik. Auch der Realismus, der von philosophischen Spekulationen nichts wissen will, beruht, ohne es selber zu merken, auf ihr.

3. Das metaphysische System. Die Metaphysik ist in ihren am folgerichtigsten durchdachten Systemen mit blosser Deduktion nicht zufrieden. Sie ist Weltanschauung, allesumfassende Totalansicht, systematische Zusammenfassung. Im metaphysischen System hat jedes Moment nur Wert, insofern es vom zentralen, absoluten Objekt abhängig ist. Der Naturalismus kann nur die Naturwissenschaft als richtige Wissenschaft anerkennen. Sein Wissenschaftssystem wird ein System von Naturwissenschaften. Die Geschichtswissenschaft, die Psychologie, die Sittenlehre sind dann eigentlich eine Art von Naturwissenschaft ten. Der Historismus möchte alle Wissenschaften zu einem System der historischen Wissenschaften zusammenfassen. In der religiösen Metaphysik Hegels sind die Natur- und Kulturwissenschaften nur noch unreife, mehr oder weniger potentielle Theologien. Nur ihre Stellung im Prozess der göttlichen Selbstentwicklung bestimmt ihren Wert.

Wir unterziehen die Methode der Metaphysik einer kurzen vorläufigen Betrachtung.

1. Das Problem. Immer wieder setzt die Metaphysik ein Objekt an sich. Immer wieder löst sie ein bestimmtes Objekt aus dem Kreise der Wissenschaft, um es zu verdinglichen, zu hypo-

stasieren. Scheinbar bedeutet diese der betreffenden Wissenschaft erteilte Gunst einen Gewinn, — in Wirklichkeit ist sie ein Verlust. Denn gerade wenn man die Naturwissenschaft, die Psychologie, die Geschichtswissenschaft, die Sittenlehre, die Kunstlehre, die Religionslehre über ihre Grenzen hinaus in ein fremdes Gebiet hineinwachsen lässt, gehen sie ihrer Bedeutung verlustig. In fremden Gebieten gebärden sie sich wie sinnlose Spukgestalten. Sie werden von der Metaphysik zum Himmel erhoben, aber ersticken im Vakuum. Naturwissenschaftliche Begriffe wie Organismus, Kausalität u. a. haben z. B. in den Gemeinschaftslehren wie Wirtschaftslehre, Rechtslehre, Sittenlehre nicht den mindesten Sinn. Psychologische Begriffe wie Bewusstsein, Erlebnis und dergl. sind fruchtbar auf dem Gebiete der Psychologie, aber völlig steril, wenn sie z. B. in der Religionslehre oder in der normativen Kunsttheorie angewandt werden. Auch moralische Begriffe sind auf eigenem Gebiete grundlegend, auf fremdem Gebiete dagegen ganz und gar ohne Wert. Dehnt man den Wirkungskreis der kunstwissenschaftlichen Begriffe wie Stil, Harmonie, aus, lässt man sie z. B. ins Moralische hinüberspielen, so verlieren sie ihren exakten Wert, ihre Form. Wenn die religiöse Metaphysik die religiösen Symbole aus dem religiösen Zusammenhang löst und zu Gegebenem verdinglicht, so raubt sie ihnen ihren selbständigen Wirkungskreis. Gott ist sinnvoll in der Religionslehre, aber vollkommen sinnlos in der Sitten- oder Rechtslehre. Die metaphysische Theodizee ist vielmehr eine Götterdämmerung.

2. Die Deduktion. Auch die bloss deduktive Methode ist wissenschaftlich nicht aufrechtzuerhalten. Schon Kant hat gegen die mathematische Methode in der Philosophie Bedenken erhoben [1]: „Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen, Demonstrationen. Ich werde mich damit begnügen zu zeigen, dass keines dieser Stücke in dem Sinne, darin sie der Mathematiker nimmt, von der Philosophie könne geleistet, noch nachgeahmt werden" [2]. „Die Philosophie hat also keine Axiome und darf niemals ihre Grundsätze a priori so schlechthin gebieten" [3]. Sie kann daher auf bloss deduktivem Wege auch nichts apodiktisch demonstrieren,

[1] Kr. d. r. V., S. 599 ff.
[2] Ebenda, S. 609.
[3] Ebenda, S. 614.

denn sie hat ihre eigentümliche, von der Mathematik durchaus verschiedene Methode .... Soweit Kant. Die deduktive Methode in der Philosophie ist zwar oftmals psychologisch evident und subjektiv ausserordentlich befriedigend. Eben die zentralisierende Tendenz der Metaphysik, eben ihr titanisches Allumfassen der „Welt", ihr „Titanismus des Gefühls" (Görland) verbürgt ihre Wirkung. Dennoch ist die metaphysische Deduktion wissenschaftlich eine Subreption, eine Scheinbewegung, die überdies die Autonomie der verschiedenen Wissenschaften gefährdet, ja verletzt. Sobald die Naturwissenschaft, vom Naturalismus auf den Schild erhoben, über ihre Grenzen hinausgeht in der Meinung, sie sei imstande, für die Gültigkeit der Moral, der Kunst, der Religion usw. Gründe beizubringen, verletzt sie die Selbständigkeit dieser Kulturgebiete. Sobald die Moral, auf eigenem Gebiete autonom, sich anmasst, auch andere Formen der Kultur zu bestimmen und zu rechtfertigen, handelt sie ihrer Befugnis zuwider. Falls die Kunst zur höchsten Norm auserwählt wird, geht wiederum die Moral ihrer Souveränität innerhalb der eigenen Grenzen verlustig, insofern sie dann nur ein Mittel zur Kunst, ein Durchgangsstadium zum ästhetischen Erleben ist. Genau so leidet auch jede religiöse Metaphysik an der Erbsünde aller Metaphysik, an der einseitigen Zentralisierung, an der dogmatischen Bestimmung eines Objekts an sich und der Schädigung des Eigenlebens einer jeden anderen Kulturform. Die Religion ist in keiner Hinsicht für Moral, Recht, Kunst usw. bestimmend. In keiner Hinsicht bedarf die Kultur ihrer Vermittlung.

3. D a s S y s t e m. Das metaphysische System schliesslich zeigt ähnliche Symptome. Es ist immer eine starre Hierarchie, in der der Platz eines jeden Momentes nur in Hinblick auf den absoluten Endzweck oder das unbedingte Objekt umschrieben wird.

Das ganze Gebäude steht im Schatten eines Objekts an sich. Auch mit dem Hegelschen System z. B. ist dies der Fall. Der Fehler dieses Systems beruht freilich nicht darin, dass es alle Wissenschaften zusammenzufassen bemüht ist. Eben den Systemcharakter der Philosophie in den Vordergrund gerückt zu haben ist Hegels schwer zu überschätzende Leistung. Dass es aber von der Religionslehre und ihrem Objekte, Gott, ganz und gar beherrscht wird, dass jedem Moment eine bestimmte Tendenz

willkürlich aufgenötigt wird, — das ist ein nicht zu verzeihender Irrtum. Nur scheinbar ist das Hegelsche System ein lebendiges System der Bewegung. Richtig hat Natorp bemerkt, dass es in Wirklichkeit „eine Stillstellung des Gedankens" ist [1]), insofern es schon im voraus auf einen bestimmten Zweck abzielt und ein religiöser Endzweck sich in jedem Momente spüren lässt. Der Systemhang überwuchert hier das Systemmotiv, das allerdings in jeder richtig verstandenen Philosophie heimisch ist. Die Metaphysik verstösst gegen den Grundsatz der Gerechtigkeit, das „suum cuique". Das Grundprinzip des platonischen Staates ist das τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ οὐ πολυπραγμονεῖν, die δικαιοσύνη. Dasselbe Prinzip liegt dem Staat der Wissenschaften zugrunde. Sobald eine der Wissenschaften despotische Allüren anzunehmen sich unterfängt und eine zentralistische Macht an sich reisst, verstösst sie gegen diesen Grundsatz. Die Metaphysik, die Weltanschauung ist diejenige Denkmethode, die diesem tyrannischen Hange der Wissenschaften entgegenkommt, gerade weil sie letzten Endes auf demselben Hang beruht.

Nur im allgemeinen ist bis jetzt die Metaphysik von uns charakterisiert und kritisiert worden. Wir werden aber jedes einzelne Kapitel mit einer Übersicht über die metaphysischen Deduktionen der betreffenden Wissenschaft anfangen. Es sind die §§ 7, 13, 20, 26, 32, 38, 44, 50, 56, 62, 68.

§ 3. Das Problem der Philosophie.

Die metaphysische Hypothese der Philosophie hat sich als unhaltbar erwiesen. Wir brauchen einen andern Begriff der Philosophie. Wenn wir hier nun die Philosophiegeschichte zu Rate ziehen, so gewahren wir schon in den frühesten Zeiten neben der metaphysischen und weltanschaulichen eine andere Tendenz, die zuerst in der Methode Platons zur präzisen Formulierung gelangt. Bei Platon ist es einerseits die Aufgabe der Philosophie, eine religiöse Weltanschauung zu begründen; andrerseits ist es die kritisch-methodische Untersuchung des Erkennens, seiner Gültigkeit und Möglichkeit, die als Problem der Philosophie ins Auge gefasst wird. Ausser Metaphysik ist Philosophie bei Platon Wissenschaft der Wissenschaften. In

[1]) Kant-Studien, XVII, S. 213.

diesem neuentdeckten Philosophiebegriff hat Platon der Philosophie einen neuen Richtungspunkt gegeben. Die ganze Philosophiegeschichte nach ihm ist die Schaubühne des grossen Kampfes zwischen diesen beiden Bedeutungen der Philosophie: metaphysischer Weltanschauung und Kritik der Wissenschaften. Ein gewaltiger Kampf! Denn die Geschichte ist nicht so einfach, dass sie uns diese beiden Tendenzen sorgfältig geschieden nebeneinander vorführte! Fast bei allen Philosophen sind beide Tendenzen zu entdecken. Auch bei Kant, dem „Alleszermalmer" auf dem Gebiete der Metaphysik (denn was Kant „Metaphysik" nennt, hat nichts zu schaffen mit der althergebrachten Auffassung der Metaphysik als einer Lehre des Objekts an sich) findet sich noch die Personalunion von Metaphysik und Wissenschaftskritik. Die Philosophie als Wissenschaft der Wissenschaften ist also eine neue Hypothese, die wir jetzt weiter zu prüfen haben.

Die Philosophie als Metaphysik und Weltanschauung zeigte sich uns als unzulässig. Sie erwies sich als subjektive und willkürliche Konstruktion, als „Titanismus des Gefühls". Die Philosophie muss Wissenschaft sein, wenn anders sie überhaupt einen vernünftigen Sinn haben soll. Diesen wissenschaftlichen Charakter hat nun eben, wie sich zeigen wird, die von Platon begründete und dann von Kant weiter entwickelte Methode [1]. Auch diese Methode der Philosophie lässt sich in drei Momente zerlegen: das Problem; die Deduktion; das System der Philosophie.

Das Problem der wissenschaftlichen Philo-sophie ist nicht die Errichtung einer Weltanschauung. Diese metaphysische Fragestellung erwies sich uns als subjektivistisch.

Nur das in einer wissenschaftlichen Methode erzeugte Problem kann wirklich wissenschaftlich sein. Nur *ein* Problem genügt diesen Anforderungen: die Wissenschaft und die Wissenschaften. Nur die Wissenschaft und die Wissenschaften sind das x der Philosophie, die Unbekannten, die sie zu erkennen und zu bestimmen hat.

Zwei Fragen liegen da auf der Hand: erstens, ob die Wissenschaft überhaupt *in Frage zu stellen* sei; zweitens, ob *nur die Wissenschaft* in Frage zu stellen sei. Ist die Wissenschaft

---

[1]) Über die wissenschaftliche Methode in der Philosophie s. auch Ovink. De zekerheid der menschelijke kennis, 1929, S. 52 ff.

ein Problem? Ist sie nicht schon an sich ihrer Sache gewiss? Ist nicht die Sicherheit ihres Ganges und die Zuverlässigkeit ihrer Resultate eine Gewähr? Gibt nicht das Vertrauen der die Wissenschaft Ausübenden schon eine letzte Antwort? Allerdings, aber diese Antwort ist nur psychologischer Art. Das Vertrauen ist nur die psychologische Reaktion auf individuelles Erleben. Eine psychologische Reaktion als solche aber ist niemals eine Rechtfertigung. Es besagt ja nichts anderes, als dass und wie die Wissenschaft von menschlichen Individuen erlebt wird, macht jedoch die philosophische Frage nach dem Recht und der Gültigkeit keineswegs überflüssig. Nur die Philosophie hat die Aufgabe, nach dem Recht zu fragen (die quaestio juris).

Die zweite Frage lautet: Warum ist nur die Wissenschaft Problem der Philosophie? Man empfindet es als eine Verengerung: das Kulturleben ist ja doch viel tiefer und reicher, als die Wissenschaft vermutet. „There are more things in heaven and earth, Then are dreamt of in your philosophy", wie Hamlet zu Horatio sagt [1]). Das Erleben der Kunst z.B. ist ja tiefer als die Kunstwissenschaft. Der lebendige Glaube geht durch tiefere Abgründe als die Religionslehre und die Theologie es formulieren können.

So selbstverständlich das scheint, so spricht sich dennoch in obiger Frage der Skeptizismus, der tiefe Zweifel an den Wissenschaften und ihrer Gültigkeit aus. Es ist ja überhaupt unmöglich, etwas Vernünftiges über Natur und Kultur auszusagen (und wer möchte etwas Unvernünftiges aussagen?), es sei denn im wissenschaftlichen Urteil. Das Kunsterleben, das religiöse Erleben hat gar keinen Sinn, wofern nicht die Psychologie des künstlerischen und religiösen Erlebens ausgesagt hat, was dieses Erlebnis *ist*. Nichts *ist* ja überhaupt, es sei denn im Urteilssystem der Wissenschaften begründet.

Die Philosophie kann nur im Faktum der Wissenschaften ihren methodischen Ausgangspunkt haben. Sie nimmt ihn dort mit umso grösserer Zuversicht, als immer mehr jedes Gebiet der menschlichen Kultur in den Wissenschaften zur Rechenschaft gezogen wird, weil immer mehr das Netz der Wissenschaft sich über Natur und Kultur, bis in die fernsten Ecken, verbreitet. In jedem Kulturgebiet lässt sich diese Tendenz nach

[1]) Hamlet, I. Akt, 5. Szene.

Wissenschaft verfolgen: auf dem Gebiete der Sprache die zur Grammatik, im Reiche des Rechts die zur systematischen und historischen Rechtswissenschaft, in der Erziehung die nach wissenschaftlicher Pädagogik. Ja, selbst die Kunst wird von der Wissenschaft als ihrem Schatten begleitet. Schon im Altertum hat z.B. die Plastik ihre Normenlehre, ihre Kanonik, ihre Kompositionslehre mit ihren wissenschaftlich formulierten Stilgesetzen. Und allmählich hat diese Kunstlehre sich fast der ganzen Kunst bemächtigt. Obwohl nicht immer von wissenschaftlichem Geiste erfüllt, streben alle Kunsttheorien nach wissenschaftlicher Formulierung des Stils. So wird die Wissenschaft zum Gesetzgeber der Kunst (Wagners Arbeit über die Oper, Lessings Bemühungen um das Drama usw.). Auch die Religion hat ihre Wissenschaft, die Religionslehre, die eine „objektive" Formulierung des Glaubensinhalts anstrebt und das namentlich im Kultus sich aussprechende Erleben objektiviert. In aller Kultur (wir nannten nur einzelne Beispiele) lässt sich diese Tendenz zur Wissenschaft nachweisen.

Eben darum liegt nur in den Wissenschaften der Ausgangspunkt der Philosophie. „Die Philosophie des kritischen Idealismus", sagt Görland [1], „ist von der Last befreit, in den sogenannten Unmittelbarkeiten des Lebens ihr Problem zu suchen; diese Last ist den Bemühungen der vielen spezifischen Wissenschaften anvertraut." Und an anderer Stelle: „Die Philosophie geht das Problem des Unmittelbaren nur an, soweit es in Methoden der spezifischen Wissenschaften mittelbar geworden ist". Nur die Wissenschaften, oder bestimmter: die Möglichkeit der Wissenschaft und des Systems der Wissenschaften ist ihr Problem.

Immer differenzierter, immer subtiler wird das Gewebe der Wissenschaft. Jede fruchtbare Hypothese ist nicht eine Antwort, sondern Anfang einer unendlichen Reihe von Fragen, nicht ein „full stop", sondern nur ein Komma. Wissenschaft erzeugt in jeder ihrer Antworten eine Menge von neuen Fragen. Was zuerst als einzelne Hypothese im Rahmen einer bestimmten Wissenschaft auftauchte, wird oft zum Grunde einer neuen. Immer weiter geht die Differenzierung, immer schwerer wird die Aufgabe für jeden, der eine Spezialwissenschaft übt, das

---

[1] Ethik als Kritik der Weltgeschichte, S. 258.

Ganze, das System der Wissenschaften zu übersehen und dadurch die Stellung seiner eigenen Wissenschaft zu bestimmen. Die Philosophie kommt ihm dabei mit ihrer Frage nach der Möglichkeit des Wissenschaftssystems zu Hilfe. Der Philosophiefremde sieht in den Wissenschaften nur einen Schwarm, einen σμηνόσ [1]). Die Philosophie hingegen entwickelt τὸ ἐπὶ πᾶσι τούτοις ταὐτόν [2]), das bei all diesen Wissenschaften Gleiche. Sie ist nach einem Vergleich Cassirers die allgemeine Invariantentheorie aller Wissenschaften [3]). Seitens der Spezialwissenschaft wird oft bemerkt, es sei für den Laien unmöglich, den Sinn einer Wissenschaft zu bestimmen und daher bleibe der Philosoph immer an der Oberfläche. Allerdings ist für die Philosophie engste Berührung mit den Spezialfächern notwendig. „Vollständig" eingeweiht zu sein braucht man gerade nicht, um die grundlegenden Methoden und Prinzipien einer Wissenschaft verwerten zu können. (Übrigens ist „vollständig" ein relativer Begriff; wo fängt die Vollständigkeit an?)

Das Problem der Wissenschaft und des Wissenschaftssystems enthält zwei Probleme:

1. Die Einteilung in Hauptgruppen und die Entdeckung der grundlegenden Prinzipien, die die Wissenschaften einer jeden Gruppe ermöglichen und abstecken. Das ist das *Problem der reinen Philosophie.*

2. Die Untereinteilung der Hauptgruppen auf dem Boden der in der reinen Philosophie erzeugten Grundprinzipien. Das ist das *Problem der angewandten Philosophie*, die die reinen Prinzipien in den einzelnen Wissenschaften durchführt.

Kants Kritik der reinen Vernunft ist (zum Teil wenigstens) eine reine Naturphilosophie, die die Kategorien, welche die Naturwissenschaft z.B. von der Mathematik unterscheiden, formuliert. Seine Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" hingegen ist ein Kapitel der angewandten Naturphilosophie (Durchführung der reinen Prinzipien in der Bewegungslehre). Kants reine Ethik (Kritik der praktischen Vernunft) erörtert die Begriffe Freiheit, Pflicht, Wille usw.; seine Metaphysik der Sitten ist die Anwendung dieser reinen ethischen Prinzipien auf Sittenlehre und Rechtslehre. H. Cohens

---

1) Platon, Menon, 72 A.
2) Ebenda, 75 A.
3) S. und F., S. 356.

Ästhetik des reinen Gefühls ist in ihrem ersten Teil reine, in ihrem zweiten Teil angewandte Ästhetik (Anwendung auf die besonderen Kunstwissenschaften).

Unsere Einführung ins System der Philosophie ist nur reine Philosophie: wir teilen die Wissenschaften nur in Hauptgruppen ein und formulieren nur die Grundlegungen, die diese Hauptgruppen ermöglichen.

§ 4. Die Deduktion der Philosophie.

Die metaphysische Deduktion geht von einem zentralen Objekt an sich aus. Wenn wir hingegen bemüht sind, die Philosophie von allen Makeln der Metaphysik zu reinigen, müssen wir auf unsern axiomatischen Ausgangspunkt, unser allesbedingendes Unbedingtes verzichten. Bloss deduktiv werden wir nicht mehr vorwärts kommen, denn wir wissen, dass unser Ausgangspunkt selber einer Deduktion bedarf. Die metaphysische Deduktion ist gar kein wissenschaftlicher Beweis, sondern eine Erschleichung. Auch Spinoza hat z.B. die Attribute der Substanz nicht demonstriert, sondern nur erschlichen. Wir entbehren unsere Weltschau und deren Gewissheit. Wie können aber so die verschiedenen Hauptgruppen der Wissenschaft nach ihrer Möglichkeit noch deduziert werden?

Die Antwort ist: Wir haben uns am Faktum der Wissenschaften zu orientieren. Wir haben mit dem Studium der besonderen Wissenschaften und ihrer Geschichte anzufangen. Die zweite Stufe ist, dass wir induktiv bis zu den allgemeinen methodischen Bedingungen, zur Methode hinaufsteigen. Auf die Frage: Wie ist diese oder jene Wissenschaft möglich? lässt sich eine Antwort nur geben durch die Formulierung ihrer Methode, ihrer spezifischen Methode.

Diese Methode ist enthalten in der besonderen Art ihrer Gesetze und Prinzipien, in einer bestimmten Gesetzlichkeit. Allen kausalen Gesetzen zu Grunde liegt die bestimmte Art von Gesetzlichkeit, die wir Kausalität nennen. In den kausalen Gesetzen wird immer die Kausalität vorausgesetzt. In allen besonderen Normen der Kunst wird immer eine bestimmte Gesetzlichkeit vorausgesetzt, die der Proportion und der Gestalt. In allen Religionslehren ist die Gesetzlichkeit, die sich z.B. in den Begriffen des Heiligen, des Glaubens, der Gemeinde aus-

spricht, conditio sine qua non. Die Gesetzlichkeit ist das „Sein", das dem „Werden" zum Grunde gelegt werden soll, eben um das Werden als Werden von etwas zu verstehen.

Die spezifische Gesetzlichkeit ist der zusammengreifende Begriff, die Definition, der ὁρισμός, der in jeder Wissenschaft, in jeder Gruppe von Wissenschaften das Charakteristische hervorhebt. Nicht Ableitung aus dem Objekt an sich, sondern Grundlegung in einer bedingenden Definition ist Aufgabe einer wissenschaftlich verstandenen Philosophie, Grundlegung im Sinne des zum Grunde Legens, im Sinne des wissenschaftlichen, methodischen Gesichtspunkts, nicht im Sinne einer metaphysischen Weltschau.

Der Begriff einer Wissenschaft ist gleichbedeutend mit ihrem Inhalt a priori. Zwar ist jeder besondere Stoff der Wissenschaft, weil er das ἄπειρον, das Unmittelbare, das Ungeformte ist, ausser Acht zu lassen, aber das philosophische Problem ist gerade: Wie eine Wissenschaft diesen Stoff zum Inhalt ihrer Methode macht oder m.a.W. wie dieselbe einen Stoff zu *ihrem* Inhalt formt. Inhalt ist immer geformter Inhalt, Inhalt einer Form. Die philosophische Frage lautet: Wie ist der Inhalt einer bestimmten Wissenschaft möglich? Wie lässt sich der Inhalt dieser Wissenschaft als solcher formulieren? Was ist ihr Inhalt a priori d.h. ihr spezifischer Inhalt?

Nun ist ein Begriff, ein Inhalt a priori einer Wissenschaft immer nur bedingterweise, nur ἐξ ὑποθέσεως möglich. Ändert sich die Wissenschaft, so ändert sich auch ihre philosophische Definition, ihr Begriff, ihr a priori. Wissenschaft und Philosophie ändern sich in engster Korrelation. Kant entdeckte seine Relationskategorien im Hinblick auf die Gesetze Newtons. Sein „Begriff" der Naturwissenschaft war an Newton orientiert. Gerade weil die heutige Naturphilosophie ein anderes „Faktum" hat, muss ihr Begriff der Naturwissenschaft ein anderer sein.

So konstituiert sich eine ganze Reihe von bestimmten Definitionen, von bestimmten Begriffen, die immer wieder aufs neue entdecken, *was* eine bestimmte Wissenschaft ist. Jedoch, die Wissenschaft selbst, die Wissenschaft an sich, abgesehen von allen Begriffen der Philosophie, hat sich damit noch nicht enthüllt. Ihr „an sich" wird in der philosophischen Deduktion immer nur annähernd bestimmt. Die Frage nach ihrem „an sich" selbst, nach ihrer Gültigkeit, die Frage, ob sie überhaupt gilt, ist

noch unbeantwortet. Der philosophische Begriff formuliert die Wissenschaft im „Was". „Dass" überhaupt Wissenschaft gilt, ist noch immer eine offene Frage, eben weil nie der Begriff, sondern nur die Idee einer Wissenschaft darauf Antwort zu geben vermag.

Während Platon den Unterschied zwischen Begriff und Idee nicht klar gefasst hat (er redet sogar promiscue von der Idee des Tisches und der Idee des Guten), hat Kant beide scharf unterschieden. Die Idee (Vernunftbegriff) ist nach ihm die Aufgabe, die Reihe der bedingten Begriffe (Verstandesbegriffe) womöglich bis zum Unbedingten fortzusetzen. Während der Begriff ein Schritt auf diesem Wege ist, ist die Idee die Reihe selbst, der Weg in seiner Einheit, der Weg selber. Die Idee ist nur methodische, wissenschaftliche Aufgabe und hat mithin mit einem metaphysischen Objekt an sich nichts zu schaffen.

Dennoch ist gerade sie oftmals zum Tummelplatz metaphysischer Spekulationen geworden. Sie wurde zur Offenbarung, zur Emanation Gottes und die Philosophie zur religiösen Metaphysik dieser Offenbarung oder Emanation [1]). Wir lehnen jeden überschwenglichen Gebrauch der Idee ab. Wissenschaftliche Philosophie hat keinen theologischen, sondern nur einen — philosophischen Zweck: die methodische Bedeutung der Idee, ihre Funktion in wissenschaftlichen Methoden zu erörtern.

Der Begriff ist Definition des „Was", die Idee erörtert das „Dass". Von der Idee, „dass" eine Wissenschaft überhaupt gilt, haben wir keinen Begriff. Wir begreifen, immer nur bedingterweise, „was" sie ist. „Dass" sie ist, ist immer nur ein problematischer Begriff, wie Kant sagen würde [2]). Die Idee einer Wissenschaft ist transzendent, aber auch nur in dem Sinne, dass sie eine, sei es unendliche, Aufgabe für die Philosophie enthält: die Idee, „dass" sie ist, ist eine Aufgabe, die als Richtungspunkt der Philosophie vor Augen schwebt, damit sie sich immer bewusst bleibe, dass ihr jeweiliger Begriff noch nicht die Wissenschaft *selbst* ist. Die Idee der Wissenschaft hebt das Werden, den Prozess des Begreifens nicht auf, sondern betont vielmehr seine Unaufhebbarkeit.

---

[1]) Vergl. z. B. Augustin, De Civitate Dei, XI, 10; Confessiones, XIII, 8.
[2]) Vergl. Kr. d. r. V., S. 347.

Sie bedeutet einen Hinweis auf den Prozess, das Werden der Wissenschaft selber, auf die Korrelation mit der Wissenschaft.

Auch hier tritt der wissenschaftliche Charakter der Philosophie hervor. Wie in der Physik das Gesetz und die Wahrnehmung einander bedingen und rechtfertigen, so wird in der Philosophie die Wissenschaft und in der Wissenschaft die Philosophie gerechtfertigt. Philosophie ohne Wissenschaft ist leer; Wissenschaft ohne Philosophie ist blind. Wie die Wissenschaften der Philosophie einen „Stoff" geben, so gibt diese den ersteren ihre „Form", sodass sie nur in engster Korrelation, im Prozess des einander Bedingens möglich sind. Indem nun die Philosophie erörtert, dass jede Wissenschaft ihre eigene Idee, ihr eigenes „Dass", ihr eigenes Werden hat, deduziert sie zu gleicher Zeit die Autonomie derselben.

§ 5. DAS SYSTEM DER PHILOSOPHIE.

Jede Wissenschaft hat ihre Deduktion, in der die Definitionen und der Unterschied der Wissenschaften erzeugt werden. Trotzdem müssen sich die Wissenschaften zu einem System, einer κοινωνία τῶν γένων, wie es bei Platon im Sophistes heisst, zusammenschliessen. „Die Philosophie kommt nur als System zu ihrem Begriffe", sagt Cohen [1]). Da erhebt sich folgender Einwand wider das System der Philosophie: die Systematisierung bedeute immer eine Verletzung des frei aufblühenden Lebens, das System werde immer dem Leben aufgenötigt, was übrigens mit jeder Wissenschaft der Fall sei. In feste Begriffe geordnet, in unverrückbare Gesetze eingefangen, sei das Leben nur noch ein Schattenleben. Das Wissenschaftliche System sei immer ein willkürlich geübter Zwang.

Dieser Zweifel am System der Wissenschaft zeugt von einer unkritischen Denkart. Was wäre das „Leben", das vom System der Wissenschaft verletzt werden soll? Ein Ding an sich jenseits der Wissenschaft kann es nicht sein. Das „Leben" ist ja selber ein Prinzip der Wissenschaft, eine Art von Grenzbegriff. Was das „Leben" ist, besagt nur die Wissenschaft, denn gerade in der Systematik der Wissenschaft wird es erzeugt. Je subtiler, je reicher, je einheitlicher das

[1]) L. d. r. E., S. 601. Vergl. Hegel, Enc. § § 14 und 15, ferner auch Mannheim, Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie, 1922, S. 1—38.

System der wissenschaftlichen Urteile ist, desto sicherer wird es bestimmt, sei es auch, dass seine vollständige Bestimmung und Erzeugung nie gegeben, sondern immer Aufgabe ist.

Auch im System der Philosophie wird das Leben, d.h. die lebendige Wissenschaft, nicht getötet, sondern vielmehr erzeugt. Die autonome Kulturarbeit wird nicht in „a prioristischen" Begriffen eingefangen, sondern gerade möglich gemacht. Das Bedenken gilt eigentlich nur (vergl. § 2) dem metaphysischen System, insbesondere dem der idealistischen Metaphysik, deren zentralisierende Tendenz eben alle Momente des Systems zu bleichen Schatten ohne Eigenleben macht, sodass hier immerhin von einem despotischen Zwang die Rede sein kann. Im System der wissenschaftlichen Philosophie hingegen kann das nicht der Fall sein, denn hier wird jedes Objekt an sich, jede Deduktion more geometrico abgelehnt und wenn von Teleologie die Rede ist, so ist es doch niemals im Sinne eines metaphysischen, absoluten Endzwecks, sondern nur in methodischer Bedeutung [1]). Das wissenschaftliche System der Philosophie versteinert, weil es nicht von einem unbedingten Endzweck beherrscht wird, nie zur Hierarchie. Es errichtet einen nur korrelativen Zusammenhang, in dem nicht nur *eine* Wissenschaft die „höchste" und die „letzte", sondern jede Wissenschaft als höchste denkbar ist, insofern jede Wissenschaft für sich das Höchste und Letzte ist. Die Philosophie im kritischen Sinne begründet einen allseitigen Zusammenhang.

Sie vermeidet eben darum jede Wertung, jede Abschätzung. Sie macht es nicht wie Hegel, dem z.B. die Kunst nicht das „höchste Bedürfnis" des Geistes ist. Solche subjektiven Urteile gehören zur Psychologie, nicht zur wissenschaftlichen Philosophie. Ihr System ist ein „System der Nachforschung", wie Kant sagt, ein System von methodischen Bedingungen und das einzige Band, das die verschiedenen Momente desselben zusammenhält, ist die „leere" Methode der Nachforschung, die rein formelle Gesetzlichkeit, die allen Teilgebieten zugrunde gelegt werden muss, um die Philosophie vor dem Auseinanderfallen zu sichern.

Das System ist, genau wie der in der Deduktion erzeugte

---

[1]) Vergl. § 11 unserer Schrift.

Begriff, „offen“. Das besagt auch hier ein über sich selbst Hinausweisen, ein sich selbst als begrenzt Wissen, eine unendliche Aufgabe, die nur von den Wissenschaften selbst zu lösen ist, aber auch niemals gelöst sein wird. Das System ist ein methodischer Hinweis nach dieser Lösung. Dem metaphysischen System kann die Wissenschaft nicht autonom sein, dem philosophischen System muss sie autonom sein. Ersteres ist ein Kind der Systemsucht, des „esprit de système“, letzteres hat die systematische Methode, den „esprit systématique“, zum Vater. Ersteres ist eine Krankheit der Wissenschaft, das zweite ist ihr Triumph.

§ 6. Die Einteilung der Philosophie.

Wie ist das System der Philosophie einzuteilen? Was ist das Prinzip dieser Einteilung? Jedenfalls ist es nicht in den Dingen zu suchen, denn die Dinge setzen vielmehr die Wissenschaft und ihr System voraus. Es muss jedenfalls „ursprünglich“, a priori sein. Nun hat man oftmals versucht, in psychologischen Betrachtungen einen Einteilungsgrund zu entdecken, indem man erwog, dass das wissenschaftliche Denken ein psychologischer Begriff sei, woraus gefolgert wurde, dass eine Einteilung der Philosophie also an ein psychologisches Grundschema anknüpfen müsse. Im Anfang des achtzehnten Jahrhunderts unterscheidet Wolff im Menschen zwei Seelenvermögen, das Vorstellungsvermögen und das Begehrungsvermögen, die vis repraesentiva und die vis appetitiva. Auf dem ersten Vermögen basieren z.B. die theoretischen Wissenschaften: Ontologie, Kosmologie, Psychologie, natürliche Theologie; auf dem zweiten die praktischen Wissenschaften: Moral, Politik, Ökonomik [1]). Tetens fügt ein drittes Vermögen hinzu, das Gefühlsvermögen. Statt einer Zweiteilung findet man hinfort eine Dreiteilung in der Philosophie, in gewisser Hinsicht eine Wiederaufnahme der Aristotelischen (διάνοια πρακτική, ποιητική, θεωρητική). Diese Dreiteilung wird auch von Kant beibehalten. Obgleich gerade Kant der Entdecker einer von aller Psychologie befreiten autonomen Methode ist, bleibt auch er im Geiste seines Jahrhunderts befangen.

---

[1]) Psychologisch ist auch die Einteilung Bacos: Erinnerung- Historie; Phantasie- Poesie; Vernunft- Philosophie.

Obgleich gerade nach ihm das Faktum der Wissenschaften und nicht mehr das psychologische Seelenvermögen Problem der Philosophie ist, hat auch er das Grundschema der damaligen Zeit benutzt [1]).

Im grossen und ganzen hat auch der Marburger Neukritizismus dieses Schema beibehalten. Sowohl Cohen wie Natorp erhalten die Dreiteilung aufrecht. Da lässt sich der Einwand erheben: Wenn nur Mathematik, Naturwissenschaft, Ethik und Kunst zur Philosophie gerechnet werden, bleiben viele Problemgebiete unbeachtet, wie die Sprache, die Religion, die Geschichte usw. Da hat nun Görland seine Religionsphilosophie als vierten Teil des Systems der Philosophie geschrieben, während auch in Rickerts System der Philosophie der alte Zusammenhang sich zu lockern anfängt. Ja, schon bei Hegel lässt sich die Tendenz nachweisen, die Philosophie aus der Umklammerung der Psychologie zu befreien und nur unter dem Gesichtspunkt sachlicher und allgemeiner Unterschiede der Objektivierungsrichtung die Einteilung der Philosophie zu versuchen. So erfolgt die Unterscheidung in Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie. In dieser Hinsicht wäre das Hegelsche System dem Kantischen und neukantischen vorzuziehen; andernteils rächt sich eben hier Hegels metaphysische Auffassung [2]). Nach Hegel ist das System der Philosophie Darstellung Gottes, insofern in der Philosophie Gott zum adäquaten Begriff seiner selbst gelangt. Die absolute Idee (Gott) setzt in jedem ihrer Momente zugleich ihren Widerspruch und in diesem Streit der Widersprüche kommt sie zu ihrem Begriff: aus der Thesis und der Antithesis geht immer wieder die Synthesis hervor. Dieser Dreitakt ist das Leitmotiv des Hegelschen Systems. Die Logik z.B. ist die Thesis, die Naturphilosophie die Antithesis, die Geistesphilosophie die Synthesis. Oder: die Kunst ist die Thesis, die Religion die Antithesis, die Philosophie die Synthesis. Obwohl der triadische Charakter dieses Systems einen hohen ästhetischen Wert hat, so lassen sich doch bei wissenschaftlich-philosophischer Betrachtung schwere Bedenken erheben. Es ist ja ganz und gar willkürlich, die Wissenschaften in

[1]) Vergl. Kr. d. U., Einl., IX.
[2]) Vergl. über die Einteilung der Wissenschaften bei Cohen und Hegel: Natorp, Praktische Philosophie, Erlangen, 1925, S. 208/9.

ein triadisches System hineinzuzwängen und statt systematische Methode religiöse Zahlenspekulation zu treiben. Die Einheit des Systems ist nicht in einem Zahlenschema, sondern nur in der Methode zu suchen. Genau so wie die moderne Astronomie die neun Sphären des Himmelsgewölbes zerstört hat, muss auch die wissenschaftliche Philosophie die Zahlenmystik aus der Philosophie hinausweisen. Es handelt sich nur um eine einheitliche Methode. Wenn diese nur in allen Unterabteilungen des Systems die eine und einheitliche ist, so macht es weiter nichts aus, wie *viele* solcher Unterabteilungen sich unterscheiden lassen. Die wissenschaftliche Philosophie muss nicht nur dem Psychologismus, sondern auch dem Theologismus gänzlich entsagen.

Um zu einer wissenschaftlichen Einteilung der Philosophie zu gelangen, müssen wir das Gebiet der Wissenschaften überschauen. Wir unterscheiden in den Wissenschaften zwei grosse Gruppen (behandelt im *II.* und *III.* Teile unseres Buches).

Die erste Gruppe nennen wir WISSENSCHAFTEN ERSTER ORDNUNG, zu denen gehören:

a) die Mathematik (Geometrie und Analyse);
b) die Naturwissenschaft (Mechanik, Physik, usw.);
c) die Sprachlehre (Grammatik und Lexikographie);
d) die Gemeinschaftslehre (Wirtschaftslehre, Rechtslehre, Sittenlehre);
e) die Kunstlehre (Normlehre und Kunstkritik);
f) die Religionslehre.

Die zweite Gruppe nennen wir WISSENSCHAFTEN ZWEITER ORDNUNG oder ENKLITISCHE WISSENSCHAFTEN. Diese Unterscheidung besagt keinen Unterschied des Wertes, sondern nur der Methode. Die enklitischen Wissenschaften lehnen sich an die der ersten Gruppe an. Sie haben zwar ihr eigenes a priori, erfordern aber zugleich die Berücksichtigung irgendeiner der Wissenschaften erster Ordnung. Zu ihnen gehören:

a) die Psychologie;
b) die Soziologie;
c) die Geographie;
d) die Geschichtswissenschaft [1].

[1]) H. Maiers Einteilung in normative, psychologische und historische Wissenschaften genügt u.E., nicht, weil sie die Geographie und die Soziologie nicht beachtet.

Jede dieser Wissenschaften ist hinsichtlich mehrerer der Wissenschaften erster Ordnung enklitisch. Eine Gesamtübersicht dieser zweiten Gruppe gibt folgendes Schema:

Orientiert an	Mathematik	Natur-wissenschaft	Sprachlehre	Gemein-schaftslehre	Kunstlehre	Religions lehre
a) Psychologie	Ps. des Raum- u. Zahlerlebens	Ps. der Bewegung u. d. Erlebens der Natur (Empfindungen etc.)	Psych. der Sprache	Ps. des Wirtschaftens, des Rechts und des sittl. Lebens	Psych. der Kunst	Psych. der Religion
b) Soziologie			Soz. der Sprache	Soz. des Wirtschaftens, des Rechts, der Sittlichkeit	Soz. der Kunst	Soz. der Religion
c) Geographie	Geodäsie	Geophysik, Geobotanik usw.	Geographie der Sprache	Geogr. des wirtsch. Verkehrs, d. Rechts, d. Sittlichkt.	Geographie der Kunst	Geographie der Religion
d) Geschichtswissenschaft.			Sprachgeschichte	Wirtschafts-, Rechts- u. Sitten-Geschichte	Kunst-Geschichte	Religions-Geschichte

Wir unterscheiden jetzt folgende Teilgebiete des Systems:

I. die Logik als Grundwissenschaft der Philosophie (Kap. II):

Dabei behaupten wir den Primat der Logik, wie es übrigens in einer Philosophie, die vom Faktum der Wissenschaft ausgeht, nicht anders zu erwarten ist. Die Logik entwickelt nur die allgemeine Grundlage aller Wissenschaften; sie fragt lediglich: Wie ist Wissenschaft überhaupt möglich?

II. die Philosophie der Mathematik (Kap. III.)

III. die Philosophie der Naturwissenschaft (Kap. IV.)

IV. die Philosophie der Sprachlehre (Kap. V.)

V. die Philosophie der Gemeinschaftslehre (Kap. VI.)

VI. die Philosophie der Kunstlehre (Kap. VII.)
VII. die Philosophie der Religionslehre (Kap. VIII.)
VIII. die Philosophie der Psychologie (Kap. IX.)
IX. die Philosophie der Soziologie (Kap. X.)
X. die Philosophie der Geographie (Kap. XI.)
XI. die Philosophie der Geschichtswissenschaft (Kap. XII.)

Wir haben in Hinsicht auf Problem, Deduktion und System immer wieder die Philosophie der Metaphysik gegenübergestellt.

Letztere zeigte sich uns als eine unwissenschaftliche, dogmatische Methode, als Subjektivismus. Demgegenüber entwickelten wir den Begriff der wissenschaftlichen, seit Kant „kritisch" genannten, Philosophie. Entweder Metaphysik oder Kritizismus! Entweder Unwissenschaft, sei es mit dem Titanismus der Weltschau oder Wissenschaft! Entweder Mythos oder Logos! Es gilt zwischen beiden Antipoden zu wählen, denn vereinigen lassen sie sich nie.

Dass Philosophie und Metaphysik Antipoden sind, besagt aber nicht, dass sie in der Geschichte des Denkens vereinzelt und scharf getrennt voneinander gegeben wären. Die Philosophie in wissenschaftlichem Sinne ist überhaupt nicht gegeben, sondern unendliche Aufgabe. Darum müssen immer wieder, auch wo die Philosophie als Wissenschaft hervortritt, die metaphysischen Reste aufgespürt und entfernt und andrerseits aus der Metaphysik hinwiederum die wissenschaftlich fruchtbaren Momente hervorgezogen werden. Jedenfalls ist anzuerkennen, dass auch die Metaphysik wissenschaftlich wertvolle Resultate aufzuweisen hat. Sie verhält sich zur Philosophie, wie Astrologie zur Astronomie, wie Alchymie zur Chemie. Sie ist die Morgendämmerung der wissenschaftlichen Philo sophie, genau wie in der Alchymie die Chemie, in der Astrologie die Astronomie zu tagen anfängt. Obgleich die metaphysische Methode abzulehnen ist, so hat die Philosophie dennoch die Aufgabe, ihre Resultate kritisch zu untersuchen und zu verwerten.

II. KAPITEL:

DIE LOGIK ALS GRUNDLAGE DER PHILOSOPHIE

§ 7. Die metaphysischen Deduktionen.

Der Psychologismus. Hegel.

Wir wollen uns nun zunächst mit den metaphysischen Deduktionen auseinandersetzen. Es sind deren zwei: der Psychologismus und der Theologismus Hegels.

A. Der Psychologismus. Die Wissenschaft spricht sich in Urteilen aus, wird in Urteilen vollzogen. Urteile sind Gebilde menschlichen Denkens. Fast selbstverständlich kann es scheinen, dass die psychologische Erwägung die Grundlage der Logik sei und diese zur Denkpsychologie gehöre. Dann wird das logische Problem zum psychologischen, wie es sich z.B. bei Hamilton findet, der meint, die Logik habe die Gesetze zu formulieren, die dem psychologischen Erkenntnisprozesse zu Grunde lägen, genau wie die Ethik die Gesetze des Wollens und die Ästhetik die Gesetze des Fühlens zu ergründen habe. Mit anderen Worten sagt auch Heymans dasselbe. Die Logik hat nach Heymans zu fragen: Wie geht es zu, dass im Bewusstsein aus gegebenen einfacheren neue zusammengesetzte Urteile entstehen? [1] „Dasjenige was wir Erkenntnis oder Wissen nennen, ist nun eben als etwas im Bewusstsein, also als ein Komplex von psychischen Erscheinungen gegeben und die Feststellung und Erklärung dieser psychischen Erscheinungen ist nun einmal Aufgabe der Psychologie." „Die logischen Gesetze reden nur von psychischen Erscheinungen" [2]). Kurz, die Logik ist ein Kapitel der Psychologie, der psychologischen Analyse des Denkprozesses.

Auf diese Weise werden aber zwei Wissenschaften vermischt.

---

[1]) Vergl. Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens, § 8.
[2]) Ebenda. S. 98.

Allerdings! Die Frage, wie es zugehe, dass im Bewusstsein aus gegebenen einfacheren neue zusammengesetzte Urteile entstehen ist zwar wichtig. Sie ist aber keine logische, sondern eine psychologische, also gar keine philosophische Frage. Auch die Philosophie befasst sich mit den Urteilen, jedoch nicht mit ihrer psychischen Entstehung, nicht mit ihren „Ablaufgesetzen" (Spranger), sondern nur mit ihrer Gültigkeit, mit ihrer Objektivität, mit der Vergegenständlichung, die sich in ihnen vollzieht. „Ich beschäftige mich", sagt Kant einmal, „nicht mit der Evolution der Begriffe ...., sondern bloss mit der objektiven Gültigkeit derselben". Das gilt nun auch von der Logik. Diese ist Grundlage der Philosophie, aber nur in dem Sinne, dass sie die allgemeinen methodischen Bedingungen der Wissenschaft überhaupt erforschte. Der Fehler des Heymansschen Psychologismus, seines psychologischen Zentralismus ist die Verwischung der scharfen Grenzen zwischen Logik und Psychologie. Die psychologistische Metaphysik setzt das Objekt der Psychologie, als sei es ein gegebenes Ding an sich und lässt also nur die Psychologie zu Worte kommen ja, möchte die ganze Wissenschaft, auch die Philosophie, in Psychologie auflösen. Sie übersieht die Relativität ihres eigenen Standpunktes und die Grenzen der Psychologie und meint mit der psychologischen Erörterung schon die Aufgabe der Logik gelöst zu haben. Wie jede Metaphysik verkennt sie den pluralistischen Charakter der Wissenschaften und ihrer Objektivierungsrichtungen.

Die Logik befasst sich gar nicht mit dem Denken als psychologischem Prozess, nicht mit „dem Actus des Vorstellens... sondern bloss mit dem, was vorgestellt wird", wie Herbart richtig sagt [2]). Nicht im Entstehen, sondern nur in der Gültigkeit der Wissenschaft sucht sie ihr Problem [3]).

B. Die zweite metaphysische Einstellung ist die t h e o l o g i s t i s c h e H e g e l s. Die Philosophie ist nach Hegel eine Art Theologie, diedie Wahrheit zum Objekt hat, „und zwar im höchsten Sinne, in dem dass Gott die Wahrheit und Er allein die Wahrheit

---

[1]) Vergl. Prol. § 21 a.

[2]) Vergl. Hauptpunkte der Logik, W. W., 1850, Leipzig, I. Bd. S. 467.

[3]) Vergl. über den Unterschied von Logik und Psychologie: Natorp, Sozialpädagogik § 4; Kant, Logik, S. 15; Über Sigwarts Psychologismus Husserl, Logische Untersuchungen, I, S. 125.

ist" [1]. Sie hat den Prozess der Selbstentwickelung Gottes darzustellen. Sie ist „Darstellung Gottes". In diesem Prozess werden drei Momente unterschieden: Gott wie er an und für sich ist, Gott wie er in seinem „Anderssein" ist, Gott wie er „in sich zurückkehrt". Mit dem ersten Momente beschäftigt sich die Logik, deren Inhalt also die Wahrheit an sich oder Gott ist „in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur" [2]. „Das Sein selbst, sowie die folgenden Bestimmungen können als Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes angesehen werden". „Denn Gott metaphysisch definieren heisst dessen Natur in Gedanken als solchen ausdrücken; die Logik aber umfasst alle Gedanken, wie sie noch in der Form der Gedanken sind" [3]. So wird die Logik zur Religionslehre.

Auch diese Logik ist metaphysisch, wie die psychologistische, nur dass hier nicht die Psychologie, sondern die Religionslehre ins Zentrum gerückt wird. Mit Unrecht! Denn auch die Religionslehre ist eine Spezialwissenschaft, deren Aufgabe es immerhin ist „Gott zu definieren". Eben darum aber dürfen niemals die Philosophie und die Logik mit der Religionslehre vermischt werden. Die Philosophie hat nur mit Gott zu schaffen, insofern sie fragt: „Wie ist Religionslehre möglich? Auf welchen Bedingungen beruht diese Wissenschaft?" Die Logik hingegen hat gar nichts mit Gott zu tun. Die Hegelsche Metaphysik hat eben durch ihren theologischen Charakter das Problem der Logik falsch gefasst und gerade durch ihre theologische Überschwenglichkeit ihre Autonomie geschädigt. Obgleich sie reich ist an überaus wertvollen Gesichtspunkten [4], so ist sie doch im grossen und ganzen in der Methode verfehlt.

§ 8. Das Problem der Logik.

Das Problem der Logik lässt sich nur dann richtig bestimmen, wenn wir jede metaphysische Einmischung radikal ablehnen. Die Philosophie ergründet die Prinzipien der Wissenschaften; die Logik untersucht die Prinzipien der Möglichkeit der Wissen-

[1] Enc., § 1.
[2] Logik, Ausg. Lasson, S. 31 des 1. Bandes.
[3] Enc., § 85.
[4] Vergl. z.B. § 9 unserer Schrift.

schaft überhaupt. Sie beschäftigt sich nicht mit dieser oder jener Wissenschaft, sondern nur mit der Frage: Wie ist *die* Wissenschaft möglich? Sie ist die allgemeine Kanonik der Wissenschaft, die Grundlehre der Philosophie, die πρώτη φιλοσοφία. Ihr Begründer ist Aristoteles, wenn auch ihr Name erst von den Stoikern herrührt. Aristoteles ist der Vater der Logik, nicht in dem Sinne, dass er sie geradezu erfunden hätte, sondern dass er sie zum ersten Male systematisch als scharf bestimmte Wissenschaft entwickelt hat. Seine Logik ist weder Denkpsychologie noch Theologie, sondern reiner Kanon der Wissenschaft und ihrer Technik. Der Nachdruck liegt auf der Lehre des syllogistischen Beweisens, der richtigen Beweisführung, obgleich Aristoteles Empiriker genug ist, um auch die Wahrnehmung und die Induktion zu würdigen. In der späteren Schule der Peripatetiker aber wird dieser Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Empirie immer mehr gelöst, und in der mittelalterlichen Scholastik wird die Logik immer mehr zur formalen Lehre des Beweisens, wird immer mehr vom inhaltlichen Erkennen abstrahiert und nur auf das inhaltlose Denken Rücksicht genommen. So war die Logik bis Kant formal. Denn obgleich sie schon lange, seit der Renaissance, nicht mehr mit der wissenschaftlichen Technik, besonders mit den naturwissenschaftlichen Tendenzen übereinstimmen konnte (der Aufschwung dieser Wissenschaften bedeutete in jeder Hinsicht den Todesstoss der Aristotelismus); obgleich schon vor Kant Baco, Descartes, Leibniz u.a. die formale Logik als gänzlich ungenügend zurückwiesen, war es erst Kant, der nicht nur die Beschränktheit dieser Logik durchschaute, sondern eine neue Logik, die sogenannte transzendentale Logik, begründete. Die formale Logik bringt es nach ihm niemals weiter als bis zu inhaltlosen Denkformen, „leeren Hülsen". Wir bedürfen nach Kant einer neuen Logik, die nicht eine Lehre des Denkens, sondern des Erkennens sein wird. So wird die formale Logik mit ihrer Lehre des Beweises, mit ihren Begriffen wie Identität, Negation usw. zum blossen Abschnitt der Logik. Kant unterscheidet die allgemeine Logik, die es mit der „blossen Form" zu tun hat, von der transzendentalen [1]). Erst die letztere kann in wirklichem Sinne Logik, d.h. Grundwissenschaft der Wissen-

[1]) Kr. d. r. V. S. 109, 127.

schaft sein. Die Frage ist nicht bloss: Wie kommt man zu richtigem *Denken*? sondern vor allem: Wie ist richtiges *Erkennen* möglich? Zur Beantwortung dieser Grundfrage kann nur die transszendentale Logik verhelfen [1]). Seit Kant ist die Logik zur Logik der Objektivierung geworden. So bei Sigwart, bei Lotze, bei Cohn (Voraussetzungen und Ziele der Erkenntnis), bei Drews (Lehrbuch der Logik), bei Cohen (Logik der reinen Erkenntnis) u.a.

Dennoch hat auch Kant die Aufgabe der „transzendentalen" Logik noch nicht ganz richtig bestimmt, denn seine Logik ist sowohl allgemeine Grundwissenschaft der Wissenschaft überhaupt, wie Lehre von den grundlegenden Prinzipien des Naturerkennens und der Mathematik. Sie ist zu einseitig an diesen exakten Wissenschaften orientiert, gerade weil wissenschaftliche Erkenntnis ihm gleichbedeutend ist mit Naturwissenschaft und Mathematik. Daher fehlt ihm auch in Ethik und Ästhetik ein diesen Wissenschaften analoges Faktum der Wissenschaften. Die „Naturbegriffe" sagt Kant, machen erst ein „theoretisches Erkenntnis" möglich [2]). Der Verstand wird „als Vermögen eines theoretischen Erkenntnisses auf Natur bezogen" [3]). Der theoretische Teil der Philosophie ist „Vernunfterkenntnis nach Naturbegriffen" [4]). Die Logik als Lehre der Wissenschaft ist dementsprechend zugleich Lehre der Möglichkeit des mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkennens.

Die nämliche Verwischung der Grenzen findet sich in Cohens Logik der reinen Erkenntnis, die nicht nur allgemeine Logik, sondern zugleich eine Untersuchung nach den „Urteilen der Mathematik" und den „Urteilen der Naturwissenschaft" ist. Natorp unterscheidet in diesem Zusammenhang Logik und Theoretik [5]). Jedoch wird auch von ihm die Logik einseitig mit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis verknüpft [6]). Mit Unrecht! Denn jede Wissenschaft, auch die Kulturwissenschaft ist „Theorie". Die ganze Philosophie ist Theoretik, weil sie sich mit besonderen „Theorien" beschäftigt. Logik ist sie nur,

---

[1]) Vergl. über Kants Unterscheidung von formaler und transzendentaler Logik Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, II. S. 70. Siehe auch überhaupt Natorp, Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme, S. 44.

[2]) Kr. d. U. S. 6.

[3]) Ebenda, S. 14.

[4]) Ebenda, S. 15.

[5]) Philosophie, S. 45/46.

[6]) Philosophische Propaedeutik, S. 11.

insofern sie keine Spezialwissenschaft, wie Mathematik und Naturwissenschaft, sondern nur die Wissenschaft überhaupt zu ergründen sucht.

§ 9. Die Prinzipien der Geltung.

Wir haben jetzt die Grundprinzipien zu untersuchen, die allem wissenschaftlichen Denken zu Grunde liegen. Nachdem Aristoteles diese Prinzipien „zusammengetragen" hatte, wie Kant sagt [1]), entwickelte Kant selbst dieselben systematisch, wobei er vier Gruppen von Kategorien (wie er sie nannte) unterschied: die Kategorien der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität. In dieser Einteilung Kants ist einiges zu verändern. Erstens gehören die Kategorien der Quantität (Einheit, Vielheit und Allheit) nicht in die Logik. Die Logik fragt nur: Welche Prinzipien liegen der Wissenschaft überhaupt zu Grunde?, während Einheit, Vielheit (oder, wie wir mit Cohen lieber sagen möchten, Mehrheit) und Allheit Prinzipien der Mathematik sind, die wir im nächsten Kapitel, der Philosophie der Mathematik, näher untersuchen. Genau derselbe Einwand lässt sich gegen H. Cohen erheben, der in seiner Logik der reinen Erkenntnis die „Urteile der Mathematik" behandelt [2]). Die „Urteile der Mathematik" gehören, wie gesagt, zur Philosophie der Mathematik und nicht zur Logik.

Auch Kants und Cohens Auffassung der Relationskategorien ist nicht ganz zulässig. Kant hat seine Relationskategorien bekanntlich an den Bewegungsgesetzen Newtons entdeckt und ihnen daher einen einseitig naturwissenschaftlichen Charakter verliehen. Cohen hat diese Formulierung aufgenomen.

Die Logik hat aber ebensowenig wie mit den Urteilen der Mathematik, mit den Prinzipien der Naturwissenchaft (Cohens Urteilen der Naturwissenschaft) etwas zu tun. Diese gehören der Philosophie der Naturwissenschaft an. Gerade weil Kant und Cohen sich zu einseitig an der Naturwissenschaft orientierten, haben sie den allgemein-wissenschaftlichen Charakter der Relationsprinzipien verkannt.

Uns sind gerade *diese* Prinzipien, wie sich zeigen wird, in *allen* Wissenschaften von überragender Bedeutung.

---

[1]) Prol. § 39.
[2]) Auch Hegel tut dasselbe.

Noch an einem andern Punkte scheint uns die Einteilung Cohens nicht einwandfrei: allen Urteilen stellt er die „Urteile der Denkgesetze" voran, das Urteil des Ursprungs, das Urteil der Identität, das Urteil des Widerspruchs. Was Cohen „Ursprung" nennt, gehört jedoch nicht in dieselbe Klasse wie Identität und „Widerspruch". Letztere rechnen wir zur Qualität, indem wir sie aus dem Realen und dem Nicht (Kants Realität und Negation) herleiten. Das Problem des Ursprungs hingegen gehört nicht zur Qualität, sondern zu einer neuen Klasse von Prinzipien, die wir Prinzipien der Geltung nennen möchten und die Hegel im Zusammenhang in seiner Lehre vom Sein dargestellt hat.

Wir unterscheiden also vier Klassen:

I. *Die Prinzipien der Geltung.*
1) Das Sein.
2) Das Nichts.
3) Das Werden.

II. *Die Prinzipien der Qualität.*
1) Das Reale.
2) Das Nicht.
3) Das Kontinuum.

III. *Die Prinzipien der Relation.*
1) Das Wesen.
2) Die Relation.
3) Das System.

IV. *Die Prinzipien der Modalität.*
1) Die Möglichkeit.
2) Die Wirklichkeit.
3) Die Notwendigkeit.

Die Prinzipien der Geltung stehen also am Ursprung der Logik. Aber warum? Das wird sich klären, wenn wir sie einzeln betrachten. Es sei nur darauf hingewiesen, dass unsere Lehre von den Prinzipien der Geltung zum Teil mit Kants „Dialektik" und Hegels Lehre von der Qualität zusammen hängt.

I. Das Sein.

Sofort grinst der Spuk der Ontologie uns an. Fürchten wir uns nicht: unsere Methode ist unser Talisman! Wir gehen

von den Wissenschaften aus und beschäftigen uns in der Logik nur mit der Wissenschaft überhaupt. Uns kann das Sein nichts Anderes sein als Objektivität wissenschaftlichen Urteilens.

Die naiv-realistische Auffassung, Wissenschaft sei die Wiederholung, die Kopie eines gegebenen Seins, sollte heute keiner Widerlegung mehr bedürfen. Seit Kant sollte allgemein anerkannt werden, dass der naive Realismus, wenn er von einem „gegebenen" Sein redet, schon die Wissenschaft voraussetzt. Das Sein ist nur methodisches Motiv, ja ein Grundmotiv der Wissenschaft. Der Unterschied zwischen Sein und Traum ist nicht dinglicher, sondern logisch-wissenschaftlicher Art. Sein besagt nur eine methodische Dignität der Geltung: Objektivität.

Wir unterscheiden das Sein vom Realen. Das Reale ist etwas, das ist; das Sein ist das Sein dieses Etwas. Es wird also in jedem Realen vorausgesetzt. Das Reale ist eine bestimmte Qualität am Objekt; das Sein bedeutet die Objektivität dieses Objekts. Es ist, wie Hegel sagt, [1] „reine Abstraktion", „reines Sein", „qualitätloses Sein" [2]).

Ebensowenig ist es gleichbedeutend mit Wesen. Wesen ist seiendes, ens, ὄν. Es ist Partizip eines Infinitivs Sein und gehört also in eine andere Klasse hinein. Das Wesen setzt das Sein voraus und kann ihm daher niemals gleich sein. Das Sein ist nicht nur „qualitätlos", sondern auch „wesenlos".

Auch gilt es, das Sein von der Wirklichkeit zu unterscheiden, denn auch diese ist eine Bestimmung am Objekt. Sie gehört zur Modalität und nicht zum Problem der reinen Geltung.

Schliesslich hüten wir uns, den Begriff des Seins dem Gottesbegriff gleichzusetzen, wie es die Scholastik, wie es dann später Spinoza und Hegel taten. Gott wird gedacht als ein Seiendes, ein Wesen, ein Objektives, das ist. Gott darf also niemals mit dem Begriff der Objektivität verwechselt werden.

Die Objektivität geht jedem Objektiven voraus. So ist das Sein der tiefste Grund alles wissenschaftlichen Urteilens, der „Ursprung", das ἀνυπόθετον, denn kein Urteil wäre wissenschaftlich möglich ohne Seinsbezug, ohne Objektivitätsbezug.

---

[1]) Enc., § 87.
[2]) Logik, I (Ausg. Lasson), S. 66.

II. Das Nichts.

Was ist das Nichts? Kein mythisches Chaos, aus dem an einem bestimmten Tage ein Gott die Welt entstehen liess. Genau wie das Sein ist auch das Nichts ein methodischer Begriff. Das Nichts, das dem Sein, der Objektivität gegenüber steht, ist die Subjektivität des Urteilens. Die Subjektivität ist das Nichts der Wissenschaft. Sie ist das Nochungeformtsein, das Nochnichtbeglaubigtsein, das Ungesichertsein. Sie ist nur Chaos im methodischen Sinne.

Wir unterscheiden es vom Nicht, das den Prinzipien der Qualität zugehört. Bei der Qualität kommt immer „etwas" zur Sprache. Zwar wird etwas immer zugleich als Nicht-Etwas gedacht, aber auch dann ist es immer ein anderes Etwas, etwas anderes. Das „Etwas" gehört immer zum Inventar der Qualität. In der Sphäre der Geltung, bei der wir jetzt noch verweilen, verzichten wir auf jede Realität. Das Nichts der Subjektivität ist nicht Nicht-Etwas, sondern schlechthin und radikal Nichts. Genau wie das Sein, ist das Nichts qualitätlos und wesenlos, „vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit" [1]).

III. Das Werden.

Das Nichts ist genau so grundlegend wie das Sein. Μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι, lautet der bekannte Satz Demokrits. Das Sein wäre überhaupt nicht zu denken ohne den „Umweg des Nichts" [2]) und umgekehrt.

Jedes wissenschaftliche Urteil wandert auf der Grenzscheide, ist ein Wagnis zwischen Sein und Nichts. Das besagt das Prinzip des Werdens, in dem Sein und Nichts, Nichts und Sein verbunden gedacht werden.

Auch das Werden hat nichts mit einer metaphysischen Schöpfung aus Nichts zu tun. Es ist kein Gegebenes ausserhalb der Wissenschaft, sondern vielmehr ihr bedingendes Prinzip.

Auch darf es nicht mit dem zeitlichen Entstehen und Vergehen verwechselt werden, denn die Zeit gründet sich auf dem Prinzip der Relation, von dem später die Rede sein

---

[1]) Hegel, Logik I, S. 67.
[2]) Cohen, L. d. r. E., S. 84.

wird. Es bedeutet nur die Korrelativität der Objektivität und der Subjektivität. Es charakterisiert das Werden der Objektivität aus der Subjektivität d.h. die Objektivierung. Subjektiv und Objektiv sind korrelative Begriffe: ein objektives Urteil ist immer nur in Hinsicht auf ein subjektives objektiv; ein subjektives nur in Hinsicht auf ein objektives subjektiv. Das Objektive ist nur objektiv im Vergleich zu dem Subjektiven und umgekehrt, sodass jedes subjektive Urteil in gewisser Hinsicht objektiv und jedes objektive Urteil in gewisser Hinsicht subjektiv ist. Das Urteil: „der Tisch ist blau" ist objektiv im Vergleich zu meinem individuellen Empfinden, aber subjektiv, wenn ich es vergleiche mit dem Urteile der Physik: Jenes Blau entspricht so und so viel Schwingungen der Lichtwellen. Die Objektivität ist nicht ein Jenseits der Subjektivität. Sie ist nicht „transsubjektiv", sondern das Objektive des Subjektiven, besser gesagt: sie wird in der Objektivierung des Subjektiven.

Der naive Realismus irrt nicht darin, dass er ein „Objektives", einen „Gegenstand" setzt, sondern darin, dass er diese Objektivität aus der Wissenschaft hinausweist, sie hypostasiert, obgleich sie doch nur die gegenständliche d.h. objektive Gültigkeit eines Zusammenhangs von Urteilen ist. Dass die Wissenschaft „Urheber" ihrer Gegenstände ist, besagt nur, dass allein in ihr objektive Gültigkeit aus der Subjektivität wird. Die Reinheit der philosophischen Terminologie würde gefördert werden, wenn künftighin die Wörter „Subjekt" und „Objekt" gänzlich vermieden werden könnten und nur von subjektiven und objektiven Urteilen die Rede wäre, denn es gibt kein Subjekt und ebensowenig ein Objekt; es gibt nur Urteile von subjektiver oder objektiver Gültigkeit. Die Ausdrücke subjektiv und objektiv besagen nicht Eigenschaften von Subjekten oder Objekten, sondern nur die Dignität von Urteilen, nur methodische Werte, die niemals voneinander zu lösen sind. Das Objekt ist nur der Gedanke von einer allgemeinsten Beziehung von Urteilen, wie Hönigswald mit Recht gesagt hat [1]), der sich immer nur aus der Subjektivität gewinnen lässt. Wir erkennen gar keine gegebene Gegenstände oder Objekte; wir objektivieren nur aus der

[1]) Hönigswald, Zur Wissenschaftstheorie und- systematik. Kant-St., XVII, S. 64. Vergl. den Aufsatz Cassirers in den Jahrbüchern der Phil., I. S. 18,

Subjektivität zur Gegenständlichkeit und Objektivität hin.

Das Werden ist ein prinzipielles, d.h. ein radikales, unendliches. Diese unendliche Korrelation von subjektiv und objektiv bedeutet die Unendlichkeit des Prozesses der Wissenschaft. Der Aristotelischen Logik ist der Prozess der Wissenschaft etwas Endliches: Unendlichkeit, Grenzenlosigkeit wäre das Chaos, die blosse Möglichkeit. Die Aristotelische Logik gründet sich auf der Aristotelischen Metaphysik, der das Sein ein Gegebenes ist. In der kritischen, wissenschaftlichen Logik ist das Sein das Aufgegebene, das unendlich Aufgegebene und die Wissenschaft der Prozess, der unendliche Prozess zum Aufgegebenen hin. Kein Schritt ist der letzte, jeder Schritt der vorletzte. Keine Bestimmung ist unbedingt objektiv, denn das Objektive ist immer wieder das Objektive eines Subjektiven, indem jede Antwort eine neue Frage bedeutet. Das τί ἐστί Platons, das τὸ τί ἦν εἶναι des Aristoteles hebt immer wieder das „Letzte" oder „Erste" auf. Jede Objektivierung ist ein Hinweis über sich selbst hinaus, nicht zum Paradiese des Mystischen und Irrationalen, sondern zu neuerer und tieferer logischer Begründung und Rechtfertigung. So hat die Endlichkeit aller Urteile in der Unendlichkeit des Prozesses selbst ihren Grund. Das ἄπειρον ist Grund des πέρας des Urteils [1]).

Wenn aber die Wissenschaft ein unendlicher Prozess ist, so scheint uns alle unbedingte Wahrheit genommen und scheinen wir einem bodenlosen Relativismus und Subjektivismus preisgegeben. Aller feste Boden versinkt. Allerdings: aller feste Boden im Sinne eines gegebenen Seins versinkt, gerade weil der einzige Boden der Wissenschaft die Wissenschaft selbst und das einzige „Sein" das objektive Gelten ihrer Urteile ist. Das einzige Sein der Wissenschaft ist ihre werdende Selbstrechtfertigung. Jede „Transzendenz ist ausgeschlossen. Sie braucht keinen Boden ausser sich selbst. Hiermit wird die Wissenschaft nicht zum subjektiven Schein. Wir lehnen den Vorwurf des Subjektivismus ab, der von Hegel und in jüngster Zeit von Nic. Hartmann [2]) gegen den Kritizismus erhoben

---

[1]) Was in § 4 die Idee einer Wissenschaft genannt wurde, ist nichts anderes, als eben ihr unendliches Werden.

[2]) Nic. Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis, S. 109. Vergl. über das Verhältnis von Logos und Subjekt: H. Barth, Philosophie der praktischen Vernunft, S. 24-34.

worden ist. Ablehnung jeder Transzendenz ist nicht Verdunkelung, sondern Befreiung der Wissenschaft und ihres Logos. Wenn die Wissenschaft nicht unendliches Werden, unendliche Objektivierung wäre, so wäre sie nicht autonom. Das Werden ist ihr tiefster Grund.

Genau dasselbe besagt auch Cohens Urteil des Ursprungs [1]). Auch der Ursprung bedeutet nichts Zeitliches, sondern nur methodische Korrelation des Seins und des Nichts, der Objektivität und der Subjektivität.

So haben wir den Kreis der Prinzipien der Geltung geschlossen. Wir schreiten weiter.

§ 10. Die Prinzipien der Qualität.

Zu dieser Klasse rechnen wir auch die sogenannten Denkgesetze, das Prinzip der Identität, das Prinzip der Widerspruchslosigkeit, das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten (das Prinzip des zureichenden Grundes gehört den Prinzipien der Relation an). Wir vermeiden den Terminus Denkgesetze: wir beschäftigen uns gar nicht mit Gesetzen des Denkens, sondern nur mit Gesetzen des (inhaltlichen, gegenständlichen) Erkennens, mit den Gesetzen der Vergegenständlichung, nicht mit der „Form", sondern dem „Inhalt" des Erkennens. Dazu gehören auch die Prinzipien der „formalen Denkgesetze". Kant unterscheidet Erläutern und Erweitern: erweiternd sind nach ihm die synthetischen Urteile; bloss erläuternd sind die analytischen, die bloss formal sind und auf dem Satze der Widerspruchslosigkeit beruhen. Man kann diesen Unterschied ruhig annehmen, ohne damit zuzugeben, dass die „Denkgesetze" nichts am Gegenstand bestimmten. Auch sie bestimmen den Gegenstand. Sie bestimmen ihn erläuternd, explikativ, während die sonstigen Prinzipien ihn erweiternd, inventiv bestimmen. Kurz, auch die Prinzipien der Qualität sind immer inhaltlich, gegenständlich. Sie kommen ja auch nur in Betracht, insofern sie wissenschaftliche Objektivierung ermöglichen.

I. Das Reale.

In jedem Urteil der Wissenschaft wird von einem Etwas etwas Anderes prädiziert, ausgesagt. Kein Urteil wäre zu

[1]) Vergl. ausser Cohen selber: Kinkel, Das Urteil des Ursprungs, Kant-St., XVII, S. 274 und H. Barth, Das Problem des Ursprungs in der Philosophie Platons. 1921.

denken ohne Voraussetzung eines Etwas; in jedem Urteil ist Etwas schlechthin oder, wie Kant sagt, das Reale vorausgesetzt. Letzteres bedeutet also nur, dass überhaupt Etwas im Urteil gesetzt wird, ungeachtet, wie es weiter zu bestimmen sei, ungeachtet *was* es sei.

Das Reale ist daher scharf vom Daseienden zu trennen, denn das Dasein ist das in Raum und Zeit Erscheinende und Bestimmte, während das Reale gänzlich unbestimmt, Etwas schlechthin ist. Auch ist es irreführend, das Reale mit der Mathematik in Verbindung zu bringen, wie H. Cohen es tut (das erste seiner „Urteile der Mathematik" ist das Urteil der „Realität"). Die Prinzipien der Mathematik setzen ihren Gegenstand als bestimmten Gegenstand, während das Reale nur besagt, dass Etwas schlechthin gesetzt wird.

Aus dem Realen ist weiter die Identität herzuleiten. Das gesetzte Etwas schlechthin ist zugleich dasselbe, d.h. dasjenige, als was es gesetzt wird. Dass Etwas ist, bedeutet zugleich, dass es ist, was es ist. Auch die Identität ist also noch nicht nähere Bestimmung eines Gegenstandes, sondern nur Setzung einer allgemeinen Qualität.

Identität ist auch sorgfältig von der Gleichheit zu unterscheiden. Die „Identität" der nachkantischen Identitätsphilosophie ist eigentlich keine Identität, sondern eine Relation (Gleichheit). Hegel [1]) sagt, die Identität sei A = A. Das Gleichheitszeichen drückt aber nicht Identität, sondern Relation aus.

Sigwart nennt die Gleichheit die reelle Identität [2]): der Tragiker Seneca und der Philosoph Seneca seien reell identisch zu nennen, während logische Identität nur sei, dass Etwas ist, was es ist. Aber auch Sigwart verwechselt Identität mit Gleichheit, oder Qualität, wonach Etwas dasselbe ist, mit Relation, wonach ein bestimmtes Etwas einem anderen bestimmten Etwas gleich ist. Die Identität ist keine Relation.

Reales und Identität sind die ersten allgemein logischen Motive, denen wir begegnen. Wir nennen sie Motive, weil sie nichts Gegebenes, sondern nur Blickpunkte, Leitbegriffe der Wissenschaft ausdrücken. Das Reale ist nur gegeben, insofern es im wissenschaftlichen Urteilen wirksam ist. Es ist immer

---

[1]) Enc., § 115.
[2]) Logik, I, S. 109.

das Reale in der Wissenschaft. Auch die Identität ist nur als Blickpunkt, als methodisches Prinzip möglich. Sie ist eine Forderung, wie Sigwart sagt, ein Imperativ [1]), eine Frage: Ist A was es ist?

Schliesslich ist noch zu bemerken, dass Reales und Identität allen Wissenschaften zu Grunde liegen. Wissenschaft wäre überhaupt unmöglich, wenn nicht Etwas als sich selbst seiend gesetzt werden dürfte. Bergson hat in der Psychologie, wo es ins Bewusstsein forschend einzudringen gilt, die Identität abgelehnt. So lange aber auch die Psychologie noch eine -logie ist, kann auch sie die Identität nicht entbehren, denn der psychische Akt z.B. ist ja auch nur als Etwas das ist, was es ist, erkennbar. Die Hinausweisung der Naturwissenschaft aus der Psychologie (das Ziel des Bergsonschen Strebens) darf niemals die Ablehnung der Identität bedeuten. Reales und Identität sind Bedingungen aller Wissenschaften überhaupt.

II. Das Nicht.

Die Realität ist nur der erste Schritt in den Prinzipien der Qualität. Wenn wir das Reale als Reales setzen, unterscheiden wir es zugleich von demjenigen, was es *nicht* ist. Das Nicht behauptet, präzisiert, umgrenzt das Etwas. Es erzeugt den Unterschied des Etwas vom Nicht-Etwas und erst durch seinen Unterschied von dem Nicht-Realen erlangt das Reale seine völlige Realität. Das μή ist notwendig, um das Etwas zu erzeugen. Die ἀπόφασις ist notwendig um zur vollständigen κατάφασις zu gelangen.

Aus dem Nicht und dem Unterschied ist auch das Prinzip der Widerspruchslosigkeit herzuleiten. Genau so wie wir aus dem Realen (Etwas ist) die Identität herleiten konnten (Etwas ist, was Etwas ist), ist aus dem Nicht (dem Nicht-Etwas) die Widerspruchslosigkeit zu folgern (Etwas ist nicht Nicht-Etwas oder Etwas kann nicht Etwas sein und nicht sein). So verschärft sich der Unterschied. Wie das Nicht und der Unterschied das Reale behaupten, ebenso verstärkt die Widerspruchslosigkeit die Identität [2]). Weil das Reale ist, was es ist, kann es nicht sein, was es nicht ist und darf der Satz, dass Etwas ist und nicht ist, abgelehnt werden.

---

[1]) Ebenda, I, S. 110 und II, S. 41.
[2]) Vergl. Cohen, L. d. r. E., S. 108.

Die Widerspruchslosigkeit bedeutet nicht Gegensatzlosigkeit, denn sie besagt nur, dass Etwas und nicht-Etwas, heiss und nicht-heiss, einander ausschliessen. Der Gegensatz (heiss und kalt) gehört gar nicht zu den Prinzipien der Qualität, sondern zu denen der Relation. Er ist ein Verhältnis, das den bestimmten Gegenstand konstituiert, indem die Widerspruchslosigkeit nur das Etwas schlechthin bestimmt und insofern unsere Erkenntnis nicht „erweitert". Heiss und kalt, gross und klein sind Gegensätze und also immer relativ: das Heisse wird kalt, das Kalte wird heiss; das Grosse wird klein, das Kleine wird gross. Gerade weil nur der Gegensatz eine Bestimmung der Wirklichkeit ist, verwechselt, wer in der Wirklichkeit statt Gegensätze Widersprüche zu finden sich bemüht, Gegensatz mit Widerspruch oder Relation mit Qualität. Das ist der Grundfehler Hegels. Wenn Hegel den Widerspruch „im Schmerz des Lebendigen eine wirkliche Existenz" nennt, wenn er sagt: „Insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich", vermischt er Gegensatz und Widerspruch. Überall wo er in Natur und Kultur Widersprüche wittert, handelt es sich immer nur um Gegensätze, denn nicht die Antithese, sondern die Heterothese ist das Element der Wirklichkeit [1]).

Wie von Realität und Identität ist auch von Nicht, Unterschied und Widerspruchslosigkeit zu sagen, dass sie niemals gegeben, sondern nur logische, methodische Prinzipien, nur methodische Gesichtspunkte sind ohne irgendeinen psychologischen Sinn. Niemals ist der Satz der Widerspruchslosigkeit zu begründen durch die psychologische Erwägung, dass wir a und non-a nicht zusammen erleben können [2]), denn die Geltung dieses Satzes hat mit menschlichen Erlebnissen nichts zu tun. Sein Gelten ist ein Gelten „an sich" d.h. nur in methodischem Sinne. Wie der Widerspruch qualvoll erlebt wird, ist eine Frage der Psychologie, nicht der Logik.

III. Das Kontinuum.

Auch vom Nicht, vom Unterschied und von der Widerspruchslosigkeit ist die Qualität noch nicht endgültig bestimmt worden.

---

[1]) S. Marck, Kant und Hegel, S. 34 ff.
[2]) Wie z. B. Lipps sagt.

Das Reale wurde gesetzt und als identisch erkannt; es wurde sodann vom Nicht verstärkt, vom Unterschied und schliesslich von der Widerspruchslosigkeit präzisiert. Das Reale und das Nicht wurden unterschieden. Jeder Unterschied aber ist immer zugleich ein Zusammenhang: das Nicht ist das Nicht hinsichtlich des Etwas; das Etwas ist Etwas hinsichtlich des Nicht. Der Unterschied ist immer zugleich eine Erzeugung des Zusammenhangs εἰς μίαν ἰδέαν [1]). Das Etwas und das Nicht sind nur zu unterscheiden, wenn sie verglichen werden. Die Vergleichung ist nur möglich auf Grund ihrer Kontinuität. Das Kontinuum verbindet, was das Nicht unterschieden hat. Das Nicht lehnt ab, das Kontinuum gibt dem Abgelehnten sein relatives Recht. Die Kontinuität verbürgt die Einheit der Wissenschaft. Das Reale und das Nicht-Reale werden von ihr verbunden, weil sie besagt, dass sie einander begrenzen (συνεχές; vgl. Kants Limitation im unendlichen Urteil) und sich im Prozesse der Wissenschaft als gleichberechtigt zeigen. Am Nicht wird das Reale entdeckt und am Realen zeigt sich das Nicht. Das Reale ist genau so „wesenhaft" wie das Nicht, die Identität ist genau so „tief" wie die Widerspruchslosigkeit. Das besagt eben das Kontinuum.

Das Kontinuum ist das letzte der Prinzipien der Qualität. Oft wird es verwechselt mit dem letzten der Relationsprinzipien, dem System. Mit Unrecht! Beide, das Kontinuum und das System fassen zusammen, aber in ganz anderem Sinne. Das System beruht auf dem disjunktiven Urteil und besagt daher: A ist B oder C. Es fasst B und C zusammen. Das Kontinuum gründet sich auf dem unendlichen Urteil und besagt daher: A ist B oder non-B. Es ist bloss „formal", weil es nur Etwas schlechthin bestimmt, während das System den bestimmten Gegenstand erzeugt.

Aus dem Kontinuum ist schliesslich das dritte der sogenannten „Denkgesetze" herzuleiten, das Denkgesetz des ausgeschlossenen Dritten, das principium exclusi tertii. Das Prinzip der Identität bestimmt Etwas schlechthin als was es ist. Das Prinzip der Widerspruchslosigkeit setzt das Etwas als dasjenige, das nicht ist, was es nicht ist. Da wäre noch eine dritte Möglichkeit: das Etwas könnte vielleicht sein,

---

[1]) Vergl. Natorp, L. Gr., S. 62.

was es ist und gleichfalls, was es nicht ist. Diese dritte Möglichkeit nun wird vom principium exclusi tertii ausgeschlossen und somit ein Medium zwischen Etwas und nicht-Etwas radikal abgelehnt. Diese Ablehnung ist aber zugleich eine Zusammenfassung aller Möglichkeiten. Weil es nichts mehr dazwischen gibt, ist also nichts mehr übrig. Dass zwischen sterblich und nicht-sterblich kein Drittes mehr möglich ist, bedeutet, dass alle Wesen sterblich oder nicht-sterblich sind. Daher nennt Kant das dritte der Urteile der Qualität das unendliche Urteil: zwischen sterblich und nicht-sterblich ist keine Möglichkeit mehr übrig. Realität und Nicht begrenzen einander. Sie sind kontinuierlich verbunden.

Das Kontinuum ist ebensowenig wie Reales und Nicht ein Gegebenes. Wäre dies der Fall, so würde es das Nicht ausschliessen. Das Kontinuum schliesst aber vielmehr das Nicht ein, denn nur, wenn das Reale nicht ist, was es nicht ist, kann es kontinuierlich mit dem Nicht zusammenhängen. Nur als logische Motive lassen sich überhaupt die drei Prinzipien der Qualität eindeutig miteinander verbinden.

§ 11. Die Prinzipien der Relation.

Die Prinzipien der Qualität bestimmen das *Etwas*, unterscheiden es vom Nicht-Etwas und konstituieren schliesslich den Zusammenhang des Etwas mit dem Nicht-Etwas. *Was* der Gegenstand ist, bestimmen erst die Prinzipien der Relation. Erst diese machen das Etwas zum bestimmten Was und bestimmen den Inhalt näher. Diese „Kategorien" der Relation sind von Kant und Cohen als Kategorien der Naturwissenschaft begründet worden. Cohen nennt sie die Urteile der mathematischen Naturwissenschaft. Damit wird ihre Bedeutung aber mit Unrecht eingeschränkt, denn die Prinzipien der Relation sind begründend für alle Wissenschaften überhaupt. Wir werden ihnen immer wieder, sei es auch jedesmal in neuer Gestalt, begegnen. Nicht nur die mathematische Naturwissenschaft, auch die Mathematik, die Sprachlehre, die Geschichtswissenschaft usw. beruhen auf den Prinzipien der Relation. Eben ihrer allgemeinen Bedeutung wegen müssen diese Prinzipien anders formuliert werden als Kant und Cohen es getan haben. Substanz, Kausalität und

Wechselwirkung gelten ja nur im naturwissenschaftlichen Urteilen. Sie haben keine allgemeine Bedeutung, da sie zu naturwissenschaftlich gefärbt sind. In der Logik abstrahieren wir von jeder besonderen Wissenschaft und betrachten wir nur *die* Wissenschaft und ihre Möglichkeit. Wir formulieren daher auch die Prinzipien der Relation nur in ihrer allgemeinen Bedeutung.

Es sind: I. Das Wesen.
II. Die Relation.
III. Das System.

I. Das Wesen.

Das Wesen, τὸ ὄν, ist der erste von der europäischen Philosophie entdeckte Begriff. Dass sie diesem Begriffe sofort zu Leibe rückte, bedeutet aber nicht, dass sie ihn auch sofort bezwungen hätte. Zwar wird schon von Anfang an nach dem „Wesen", dem Seienden, dem Ens, dem ὄν gesucht, aber zuerst wird es als sinnliches Ding, dann von Pythagoras als Zahl, dann von Platon als Idee gedacht, um im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert bei Spinoza und Leibniz zum Gotte sich zu entwickeln. Immer mehr wird es von sinnlicher Dinglichkeit befreit und in idealistisch-metaphysischem Sinne gedeutet, aber es ist und bleibt ein absolutes Objekt an sich von bestimmtem Inhalt. Wider diese Metaphysik bäumt sich im achtzehnten Jahrhundert der englische Empirismus auf. Das einzige Kriterium der Erkenntnis, heisst es bei Locke, ist die experience, sodass, was nicht auf Erfahrung beruht, auch keinen Sinn hat. Was wir das Wesen nennen, ist eigentlich nur eine Supposition unseres Bewusstseins. Es gibt gar keine Substanz, kein Wesen. Die Lehre des Wesens, die Ontologie, sei durch die Psychologie zu ersetzen. Locke bestreitet die Ontologie der idealistischen Metaphysik, und mit Recht. Aber zugleich verkennt er die tiefe Bedeutung des Wesens. Denn auch er steht noch auf metaphysischem Boden, insofern die Psychologie sein ἓν καὶ πᾶν ist und er die Ontologie durch die Psychologie ersetzen zu müssen glaubt. Da er nun damit die Philosophie in Psychologie auflöst, sieht er auch das Wesen nur von der psychologischen Seite und untersucht es nicht nach philosophischer Methode. Diese Leistung blieb Kant

vorbehalten. Auch er verwirft das Wesen als Ding an sich: das Wesen (die Substanz) sei Kategorie für die Wissenschaft. Jedoch nicht die Entstehung, sondern die methodische Geltung des Wesens ist sein Problem. Wie ist Wissenschaft möglich und worauf beruht ihre Geltung? ist seine Frage. Unter anderm auf der Substanz (dem Wesen) als Kategorie, ist seine Antwort. Damit hat Kant das Rätsel des Wesens gelöst. Weder in idealistisch-metaphysischem noch in realistisch-(psychologisch-)metaphysischem Sinne ist dieses Rätsel zu lösen: das Wesen ist weder Gott oder Ens realissimum, noch psychologisches Gebilde. Es ist kein Objekt an sich, sondern nur Prinzip der Objektivierung. Nur in der Objektivierung hat es Bedeutung; die Relationen, in denen der Gegenstand bestimmt wird und in denen er zum bestimmten Gegenstand wird, sind nur als Relationen von und an einem bestimmten ὄν denkbar. Die Verhältnisse müssen an ein bestimmtes ὄν angeknüpft werden und brauchen ein Koordinatensystem, um überhaupt als Verhältnisse gelten zu dürfen. Dieses Koordinatensystem ist das Wesen. Das Wesen ist dasjenige, an dem die Relationen aufzuzeigen sind, das Substrat, „die Substanz" für die Relationen, ausserhalb deren es nicht den mindesten Sinn hat, ebensowenig wie das x einer Gleichung Sinn hat ausserhalb dieser Gleichung. Es ist nur methodischer Boden und Ansatzpunkt für Verhältnisse. Oft wird das „Wesentliche" vom Zufälligen, Akzidentellen (τὸ συμβεβηκός) unterschieden. Das bedeutet nicht, kann niemals bedeuten, dass sie durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden wären, denn das Wesentliche ist nur das Wesentliche in Hinsicht auf das Zufällige. Es verbirgt sich nicht wie ein Geheimnis hinter den Relationen, sondern ist nur Wesen für die Relationen. „Das Wesen muss erscheinen", wie Hegel sagt[1]). „Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung." Das einzige Sein des Wesens ist seine Geltung in der Relationsbestimmung.

II. Die Relation.

Das Wesen ist der Relationspunkt, an dem erst die Verhältnisse zu bestimmen sind. Wissenschaft ist Entdeckung von

[1]) Enc., § 131.

Relationen. Das heisst nun nicht, dass das wissenschaftliche Urteil hinterher zwischen zwei gegebenen Relationspunkten einen Zusammenhang herstellt. Das Umgekehrte ist gerade der Fall. Erst durch die Relationen wird der Relationspunkt gegeben; erst in ihnen wird die Wirklichkeit erschaffen, entdeckt. Das Wirklichsein eines Momentes der Wirklichkeit beruht nur auf seiner Relation zu einem andern Moment.

Die Relation ist weiterhin nicht ein zufälliges Zusammengehen, sondern ein notwendiger Zusammenhang. Nur als notwendige Relation ist sie der Retter und Begründer der Wirklichkeit, die Bedingung, und insofern die Ding-Erzeugung [1]). „Bedingen", sagt Schelling, „ist die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird" [2]). Im hypothetischen Urteil wird der Gegenstand entdeckt. Nicht das eine Moment ist Bedingung des Andern, sondern die Relation ist die Bedingung beider. Die Relation ist der „zureichende Grund", der bestimmende Grund der Momente. Der Satz vom Grunde gehört gar nicht zu den Denkgesetzen der formalen Logik, sondern zu den Relationsprinzipien, weil er den bestimmten Gegenstand erzeugt. Er ist, wie Kant sagt [3]) „synthetischer" Art. Begründend ist in der Wissenschaft nur die Relation. Das eine Moment im anderen begründen hiesse die Momente ineinander überfliessen lassen und deren Grenzen verwischen. Die Grundlage, die Grundlegung kann nur die Relation der Momente sein.

Auch jetzt müssen wir jede metaphysische Auffassung ablehnen und behaupten, dass die Relation niemals gegeben, sondern immer aufgegeben ist. Wäre das nicht der Fall, dann wäre die Wissenschaft ein endlicher Prozess. Dann würde sie einmal mit dem Kopf an ein ἄμεσον, ein nicht weiter zu ergründendes und zu begründendes Gegebenes stossen, dann gäbe es eine „letzte" Relation, mit der die Wissenschaft zu Ende wäre. Wir haben oben bemerkt (§ 9), dass jede Antwort eine neue Frage bedeutet und dass eine letzte Antwort ein dogmatischer Wahn zu nennen ist. Gerade darum ist die Relation immer weiter und immer wieder aufs neue zu suchen. Sie ist als Grund „nicht sowohl ein Besitztitel, als

---

[1]) Cohen, L. d. r. E., S. 271.
[2]) Vom Ich als Prinzip der Philosophie, Phil. Schriften, 1809, Landshut, I. Bd. § 3.
[3]) Prol., § 3 u. § 4 (S. 22 u. 23).

vielmehr ein Aufgabenrecht" [1]). Sie ist als Grund und Bedingung nur ein unendlich ferner Blickpunkt: ein abschliessender, gegebener Punkt, ein Endpunkt ist (das besagt eben das Wort Re-lation) schlechthin undenkbar.

Auch die Relation ist ein allgemeines Prinzip der Wissenschaft überhaupt. In jeder Wissenschaft wird mit dem Wesen auch die Relation vom und am Wesen gesetzt. Eben darum ziehen wir die Benennung „Relation" der „Kausalität" Kants und Cohens vor: die Relation umfasst die Kausalität, denn letztere ist eine Art von Relation (nicht alle Gründe sind Kausalgründe). Den Satz vom Grunde mit dem Kausalprinzip identifizieren hiesse die Logik mit der Naturphilosophie verknüpfen, hiesse Wissenschaft überhaupt und Naturwissenschaft vermischen. Mit Recht hat Schopenhauer eine „vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" unterschieden. Der zureichende Grund kann nach Schopenhauer als Grund des Werdens (Kausalität), als Grund des Erkennens, als Grund des Seins und als Grund des Handelns zur Geltung kommen. Wiewohl noch viele andere „Wurzeln" dieses Satzes zu nennen wären, kommt doch jedenfalls Schopenhauer das Verdienst zu, das einseitige Schema Leibnizens und Kants (Grund ist kausaler Grund) durchbrochen und den Satz vom Grunde, d. h. in letzter Linie die Relation, als allgemeines Prinzip aller Wissenschaft überhaupt entdeckt zu haben.

III. Das System.

Noch ein Schritt ist jetzt zu tun. Die Relationen bedürfen einer abschliessenden Umfassung, nicht in dem Sinne, dass damit der Prozess des Urteilens geschlossen und die Aufgabe der Wissenschaft erledigt wäre, sondern nur in der Bedeutung, dass die verschiedenen Relationsreihen zusammengefasst werden. Die Reihen a, b, c, d, ... und a', b', c', d' ... und a", b", c", d" ... sind miteinander zu verknüpfen. Nicht nur Relation, sondern auch Korrelation ist in der Wissenschaft zu suchen, ja, die Relation ist sogar ohne Voraussetzung der Korrelation nicht zu bestimmen. Die Korrelation oder das System ist das dritte Motiv, das dritte Prinzip der Relation.

---

[1]) Cohen, L. d. r. E., S. 305.

Das System ist ein Ganzes, aber immer ein gegliedertes Ganzes, ein Ganzes von Relationen. Cohen hat auf den Zusammenhang des Systems mit dem disjunktiven Urteil (A ist entweder B oder C) hingewiesen. Das disjunktive Urteil umfasst eine Unterscheidung (διαίρεσις) und einen Zusammenhang (συναγωγή). Es ist dis-junktiv, d. h. es verbindet — aus einander. Das Entweder ist die διαίρεσις; das Oder ist die συναγωγή. Das disjunktive Urteil ist das Urteil des Systems, denn es konstituiert ein gegliedertes Ganzes.

Das System ist sodann gleichbedeutend mit demjenigen, was wir das Ding nennen. Das Ding ist nur logisches Motiv, Prinzip der Methode, nur systematischer Zusammenhang von Relationen. Auch das Ding ist weder ein „Ding an sich", noch eine „blosse Vorstellung" oder eine „Fiktion".

Das System ist von Cohen als Begriff definiert worden. Das erfordert eine Erläuterung. Von vornherein gehört der Begriff gar nicht in die formale Logik hinein, denn er hat synthetischen Charakter und ist erweiternd, nicht bloss erläuternd. Er ist ein Relationsprinzip: er erzeugt ja den Gegenstand als bestimmten Gegenstand. „So ist es „die Kategorie des Begriffs, welche sich zur Kategorie des Gegenstandes entwickelt" hat [1]). Der Begriff ist ja nicht die allgemeine, abstrahierte Vorstellung, sondern Erzeuger des bestimmten, besonderen, individuellen Gegenstandes als eines gegliederten Systems.

Das System ist nicht zu verwechseln mit der Identität. Die „Identität" von Natur und Geist, die in der romantischen Philosophie nach Kant gesucht wird, hat nichts mit der Identität im Sinne des Qualitätsprinzips zu tun, denn diese besagt nur, dass Etwas sei, was es sei. Die Identitätsphilosophie meint das System, aber benutzt dafür den unklaren Ausdruck der „Identität".

Das Systemprinzip wird oft als „Einheit" formuliert. Die „Einheit" der Menschheit z.B. bedeutet dann die Gemeinschaft verantwortlicher Menschen. Jedoch die Einheit ist eine mathematische Kategorie, das numerische Wesen für die Relationen der Mehrheit (vergl. § 16), während die „Einheit" der Menschheit nur das ethische System der Menschheit bedeuten kann.

---

[1]) Ebenda, S. 324.

Genau wie Wesen und Relation ist auch das System nur logisches Motiv der Wissenschaft und ausserhalb derselben völlig sinnlos. Daher ist es nur als System wissenschaftlicher Relationen zu denken. Es ist kein System gegebener Dinge, kein Systema cosmicum, keine von Gott erschaffene prästabilierte Harmonie, sondern nur eine methodische Aufgabe für die Wissenschaft. Obwohl es Totalauffassung ist, so ist es jedoch niemals letzte Antwort, sondern nur die Antezipation einer Antwort. Es bedeutet, wie Cohen sagt „offenbleiben der Probleme und immanente Arbeit an deren Behandlung" [1]). Es ist eine ewig offene Frage, ein Kosmos, aber ein nur antezipierter Kosmos von wissenschaftlich begründeten und zu begründenden Relationen.

Hier wäre die geeignete Stelle, das Problem der Teleologie zu betrachten, wobei übrigens Vorsicht geboten ist. Eine unausrottbare natürliche Neigung zur teleologischen Auffassung der Welt lebt im Menschen. Der Mensch kennt sich selber als Zwecke setzendes und Zwecke vermittelndes Wesen. Diesen Charakterzug überträgt er in die „Dinge", sodass er natürliche und sogar göttliche Absichten in der Natur und in der Geschichte spürt. In der Philosophie wird diese teleologische Weltauffassung in den meisten der idealistisch-metaphysischen Systeme, besonders dem Aristotelischen, vorgetragen. Diese Weltansicht war während des ganzen Mittelalters die vorherrschende. Man redete von der Sparsamkeit der Natur, von der parsimonia naturae und dergleichen. Der Aufschwung der Naturwissenschaft machte dem allen ein Ende und wies den Zweck aus den Dingen hinaus. Nur mathematisch-mechanisch sei die Wirklichkeit zu betrachten. Diese Tendenz findet sich auch in der Philosophie jener Zeit, vor allem bei Spinoza, der jeden Zweck radikal ablehnt. Ganz anders ist der Standpunkt Leibnizens, der die Teleologie nicht skeptisch, sondern nur kritisch auffasst und sie nicht ohne weiteres verwirft, sondern in kritischem Sinne zu würdigen sucht, ihren wissenschaftlichen Sinn zu entdecken sich bemüht. Das Telos ist nach Leibniz nicht ein mystisches Ziel, das in den Dingen wohnte, sondern nur Gesichtspunkt der Beurteilung der Dinge. Die Teleologie schliesst den Mecha-

---

[1]) Ebenda, S. 378.

nismus nicht aus, sondern ergänzt ihn. Mechanismus und Teleologie ergänzen einander, gerade weil sie nicht in den Dingen wohnen, sondern nur Prinzipien der Beurteilung sind. Was von Leibniz begründet war, hat Kant in seiner Kritik der Urteilskraft vollendet. Auf dem Boden seiner Erwägungen kann gesagt werden: der Fehler des Aristoteles ist nicht, dass er die Teleologie in die Wissenschaft eingeführt hat, sondern dass er meint, die Teleologie ersetze die Erklärung. Sein Fehler ist 1. der einseitige Gebrauch der Teleologie und 2., dass er die Teleologie als eine qualitas occulta, eine verborgene Eigenschaft betrachtet und so zum unbedingten Endzweck, zur teleologischen, ja theologischen Metaphysik statt zur richtigen Naturerklärung gelangt. Umgekehrt ist Spinozas Irrtum der alleinige und ausschliessliche Gebrauch der Kausalität. Der kritische Standpunkt beiden gegenüber ist das Prinzip der wechselseitigen Ergänzung.

Die Teleologie hat also nur eine methodische Bedeutung. Die teleologische Ordnung heisst letzten Endes nicht mehr und nicht weniger als systematische Ordnung. Etwas teleologisch ordnen besagt nichts anderes, „als dass es als Glied in einem System aufgefasst wird", wie Sternberg sagt [1]). Das Eigentliche der Teleologie ist eben das Ausgehen vom Ganzen, das Antezipieren des Ganzen, „als ob" wir es schon hätten. Teleologie bedeutet, dass ich, ausgehend vom Ganzen, die einzelnen Glieder als Korrelativa, als Korrelationsglieder zu bestimmen vermag. Weil vom Ganzen ausgegangen wird, wird jedes einzelne Glied zum Mittel um ein nächstes Glied (als Zweck) zu erreichen. Kurz, der Zweck ist „eine Spezialität des Systems" [2]). Als solches ist er jedoch niemals gegeben, sondern „das ewige Fragezeichen des Gewissens, auch des theoretischen", sagt Cohen. Er bedeutet „die Ordnung einer Reihenfolge und des Zusammenhangs in einer Reihe" [3]), also systematischen Zusammenhang.

Während in den Relationen die Reihen konstituiert werden, schliessen sie sich im System zusammen. Sie werden im System zusammengegriffen, be-griffen.

---

[1]) Einführung in die Philosophie, S. 180.
[2]) Cohen, L. d. r. E., S. 362.
[3]) Ebenda, S. 363.

§ 12. Die Prinzipien der Modalität.

Die Prinzipien der Modalität betreffen nicht das Was, sondern das Wie des Gegenstandes. Auch sie konstituieren den Inhalt, jedoch nicht das Was, sondern das Wie des Inhalts. Kant behauptet, dass die Modalität „nichts zum Inhalte des Urteils beträgt, sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht" [1]). Mit Recht hat H. Cohen den Passus bei Kant „nichts zum Inhalt des Urteils beträgt", „anstössig" genannt [2]). „Es muss sich hier immer um den Inhalt handeln", sagt Cohen, d.h. „um eine genauere Modifikation des Inhalts". Allerdings tragen die Prinzipien der Modalität etwas zum Inhalt bei, denn sie bestimmen, wie der Inhalt gesetzt wird, oder m.a.W. die Gegenständlichkeit des Gegenstandes [3]). Die Prinzipien der Modalität sind die Momente der Forschung selbst, die Urteile der Methodik. [4]) Es sind:

I. Die Möglichkeit (Hypothese).
II. Die Wirklichkeit (Faktum).
III. Die Notwendigkeit (Gesetz).

I. Die Möglichkeit.

Was ist das Mögliche? Was ist das Richtmass des Möglichen? Das Mögliche sei das Denkbare, wird geantwortet, und sein Kriterium sei der Satz der Widerspruchslosigkeit; was nicht wider diesen Satz streite, sei möglich; ein nichtsterbliches sterbliches Wesen sei unmöglich, weil es wider diesen Satz verstosse. Immerhin ist das Prinzip der Widerspruchslosigkeit ein für alle Wissenschaften grundlegendes Prinzip. Es bestimmt jedoch nur die Qualität, nicht die Relation des Gegenstandes und hat also nur einen sehr beschränkten (bloss „analytischen", würden wir mit Kant sagen) Wert. Eben darum auch ist Möglichkeit im Sinne der blossen Denkbarkeit noch nicht die ganze Möglichkeit. Die Denkbarkeit setzt die Erkennbarkeit voraus. Möglich ist in

[1]) Kr. d. r. V., S. 125; Vergl. auch S. 249.
[2]) Cohen, Kommentar zur Kr. d. r. V., Kant Werke, Bd. X., S. 48.
[3]) Natorp L. Gr., S. 82/83.
[4]) Cohen, L.d. r. E., S. 404.

erster Linie das Erkennbare. Als möglich kann ein Gegenstand nur gesetzt werden, wenn er im Prozess der Wissenschaft angenommen wird. Etwas ist möglich, weil und insofern es als im Dienst des Erkennens, im Sinne einer methodischen Annahme gesetzt wird. Nur der Entwurf und der Ausgangspunkt, die die wissenschaftliche Untersuchung einleiten, erzeugen das Mögliche, eben weil sie Erkenntnis ermöglichen. In der wissenschaftlichen Sprache ist die Möglichkeit die Hypothese. Diese ist der Wissenschaft erste Stufe, die Disposition zur wissenschaftlichen Untersuchung [1]). Sie sagt was zu beweisen, zu bestimmen sei, ohne selbst auch nur das Mindeste zu beweisen. Sie gibt den Plan, nicht nur in der Naturwissenschaft, sondern in jeder Wissenschaft überhaupt. [2]) Hypotheses non fingo, sagte bekanntlich Newton. Das heisst: er lehnte die phantastischen „Hypothesen" der Cartesianer ab, weil sie unwissenschaftlich waren, keine Wissenschaft ermöglichten und ihm als Fiktionen galten. Er aber wollte nichts fingieren, sondern suchte die Hypothese als wissenschaftliche Annahme. Als blosse Denkbarkeit ist die Möglichkeit „weltfremd", wie Cohen sagt, und steril. Als Erkennbarkeit hingegen erzeugt sie, ermöglicht sie Erkenntnis. Als Leibniz das Possibile die Denkbarkeit vom Compossibile unterscheidet, das „connexion avec le reste de l'univers" bedeutet, ist nur das letzte eine Möglichkeit, die in der Wissenschaft fruchtbar sein kann.

Noch nach einer andern Seite hin gilt es die Möglichkeit abzugrenzen. Sie ist eine Stufe im Prozess der Wissenschaft, die ausserhalb derselben ihren Sinn verliert. Gerade weil sie sich von der Wissenschaft gar nicht sondern lässt, ist sie keine mystische Potenz, kein Vermögen in den Dingen, keine Stufe des Daseins. Das Aristotelische δυνάμει ὄν ist nur im Sinne des wissenschaftlich Möglichen d.h. des Hypothetischen noch haltbar. Wir reden von „schlummernden Möglichkeiten" im individuellen Charakter des Menschen. Aber auch dann kann Möglichkeit nichts anderes heissen als wissenschaftliche Hypothese: diese Möglichkeiten sind nicht im Charakter gegeben, sondern nur in wissenschaftlich-psychologischer Weise zu suchen. Sie sind eine psychologische Annahme.

---

[1]) Ebenda, S. 429.

[2]) Das griechische *ὑπόθεσις* bedeutet ja auch Vorhaben, z. B. die *ὑπόθεσις πολιτείας* oder das Thema eines dramatischen Gedichts.

Schliesslich muss bemerkt werden, dass die Möglichkeit nicht auf den Zweifel gegründet werden kann, denn die erlebte Unsicherheit, das Hin- und Herschwanken des Erlebens zwischen mehreren Möglichkeiten setzt vielmehr den Begriff des Möglichen schon voraus. Der Zweifel ist nur der psychologische Annex, die psychologische Reaktion, niemals aber der Grund des Möglichen.

II. Die Wirklichkeit.

In der Hypothese wird der Entwurf, wird das Mögliche als Entwurf gesetzt. Der Entwurf muss ausgeführt werden; das Unbestimmte ist zu bestimmen; die Annahme harrt des Versuchs; die Hypothese muss zur These werden in der Verifizierung. Es ist dieser Vollzug des Prozesses der Erkenntnis, der in Kants Begriff der reinen Anschauung gemeint ist. Die reine Anschauung Kants ist nicht eine psychologische Erscheinung, sondern Ausdruck eines logischen Momentes. Sie ist nicht etwas ausserhalb des Erkennens, sondern bezeichnet eben den Vollzug des Prozesses der Erkenntnis. Dass Erkenntnis mit blossem Denken nicht von der Stelle kommt, dass sie Prozess, dass sie Bestimmung des Unbestimmten und Verifizierung der Hypothese ist, das ist der eigentliche Sinn dieses vielumstrittenen Begriffes. Dass das Mögliche zur Wirklichkeit zu entwickeln ist, nichts anderes besagt die Anschauung. Kants Begriff der Anschauung bedeutet, wie Natorp sagt, „wirklicher Vollzug des Denkens" [1]. Die Anschauung gehört daher als eine Kategorie des wissenschaftlichen Denkens zu den Prinzipien der Modalität. „Im Terminus Anschauung wird im Grunde nichts als jene letzte wechelseitige Durchdringung aller reinen Denkleistungen oder die allseitige Kontinuität der Denkprozesse in dem einen Prozess des Denkens .... antezipiert" [2]. Die Wissenschaft in ihrem Vollzug: genau dasselbe besagt die Anschauung, genau dasselbe die Wirklichkeit. Diese ist die Wissenschaft im Prozess. Sie wird in der Wissenschaft. Sie ist Erzeugnis der Wissenschaft und gehört zu ihr. Sie ist nichts anderes als Wirklichkeit *der* Wissenschaft. Die Meinung, dass sie sich

[1] L. Gr., S. 266.
[2] Ebenda, S. 277.

nicht, wie sie ist, in ihrer Eigentümlichkeit und Eigenheit von der Wissenschaft erkennen lasse, ist unkritisch. Die Wirklichkeit ist nicht etwas ausserhalb der Wissenschaft, nicht etwas Starres, Unbewegliches, kein Ding an sich, sondern nur, was sie in der Wissenschaft wird. Ihre Eigentümlichkeit, die, wie man meint, ein ewiges Geheimnis bleiben wird, ist eben ihr Werden in der Wissenschaft. Ihr eigentliches Sein ist eben dieses Werden. Da rufen die Mystiker geängstigt aus: Eine andere Wirklichkeit ausserhalb der in der Wissenschaft erkannten, ist doch immerhin möglich! Diese Frage lässt sich auch nur sub specie scientiae beantworten. Eine mögliche Wirklichkeit kann nur bedeuten eine Wirklichkeit, die Annahme — der Wissenschaft ist. Und ihre Wirklichkeit ist doch nur Sache der — Wissenschaft. Was sie „wirklich" ist, ist ja doch nur nach Prinzipien der Wissenschaft zu bestimmen. Ihr Wirklich*sein* ist nur ihr Erkannt*werden*.

Der naive (und spekulative!) Realismus betrachtet die Wirklichkeit als Objekt an sich, als geschlossenes und gegebenes Etwas, dessen Wiederholung sich in der Wissenschaft vollzieht. Wir haben sie jedoch jetzt kennen gelernt als Moment der Wissenschaft, als Vollzug ihres Prozesses. Traum und Wirklichkeit werden nicht nach ihrer „*Dinglichkeit*", sondern nur nach ihrer *Gültigkeit* im Prozesse der Wissenschaft unterschieden. Nicht weil sie dinghafter ist, sondern weil sie sich wissenschaftlich verifizieren lässt, ist die Wirklichkeit wirklich [1]).

Die Wirklichkeit ist niemals „fertig". Ihr Sein ist ihr Werden. Die Möglichkeit wird zur Wirklichkeit, aber immer wieder wird die Wirklichkeit zur Hypothese, zur Annahme, zur Möglichkeit. Immer wieder wird die Wirklichkeit in der Wissenschaft zur Möglichkeit einer anderen neuen Wirklichkeit. Immer wieder erweist das Letzte sich als das Vor-letzte [2]). Die Wirklichkeit ist im unendlichen Werden begriffen.

Die Wirklichkeit ist „Postulat des Denkens überhaupt". Sie ist also ein allgemeines Prinzip der Wissenschaft überhaupt. In allen Wissenschaften ist sie, genau wie Möglichkeit und Notwendigkeit, grundlegendes Prinzip. Daher ist der Unterschied zwischen Wirklichkeit und Dasein zu betonen. Das Dasein ist nur eine bestimmte Art von Wirklichkeit:

[1]) Kant, Prol., § 13 Anm. III.
[2]) Vergl. Natorp, L. Gr., S. 92.

die Wirklichkeit, wie sie in den Naturwissenschaften erzeugt wird. Die menschliche Gemeinschaft z.B. ist niemals da, jedoch vollzieht sie sich „wirklich" in den Relationen ihrer Personen. Das Kunstwerk ist wirklich, Gott ist wirklich in seinem Rhythmus bezw. im Glauben. Weder das Kunstwerk noch Gott aber ist da. Die Vermischung von Wirklichkeit und Dasein lässt sich erklären aus einer einseitigen Bevorzugung des naturwissenschaftlichen Denkens, die sich auch bei Kant und ebenso bei Cohen, der die Wirklichkeit mit Mass, Grösse, Gleichheit in Zusammenhang setzt, noch findet. Hegel hingegen hat richtig Wirklichkeit und Dasein unterschieden. Dass alles Wirkliche in jeder Hinsicht vernünftig ist, bedeutet nur, dass überhaupt allein der Prozess, allein das „Wirken" *„ist"*, aber nicht, dass das Dasein in jeder Hinsicht vernünftig ist.

Die Möglichkeit wird zur Wirklichkeit, die Hypothese wird zur These, zum Faktum. Noch ein Moment ist erforderlich, um den Charakter der Wissenschaft vollständig zu bestimmen.

III. Die Notwendigkeit.

Erst die Notwendigkeit rechtfertigt den Entwurf: das x wird erst vollständig bestimmt, wenn es als notwendig eingesehen wird; das Mögliche wird zur Wirklichkeit nur auf dem Grunde des Notwendigen. Die Möglichkeit ist der Plan, die Notwendigkeit gibt den Abschluss. Dieser Begriff ist vielleicht überhaupt der wichtigste der ganzen Philosophie.

Er ist fast so alt wie der Begriff des ὄν, des Wesens. Der λόγος des Heraklit, die ἀνάγκη des Leukipp und des Demokrit, die ἰδέα Platons — sie besagen nichts anderes als Notwendigkeit, Gesetzlichkeit.

Die Notwendigkeit und mit ihr die Wirklichkeit wird im wissenschaftlichen Beweis entdeckt. Fast immer wurde der Beweis in der „formalen" Logik als etwas Selbständiges behandelt, das mit dem Erkennen bestimmter Gegenstände nichts zu tun habe. Das ist eine unzulässige Abstraktion, denn auch der Beweis hat nur Sinn im Prozesse des Erkennens von Gegenständen und gehört mithin den Prinzipien der Modalität an, genau wie der Begriff den Prinzipien der Relation angehört.

Auch die sogenannte „formal-logische" Quantität der Urteile,

die mit den Urteilen der Quantität als denen der Mathematik nichts zu tun hat, gehört hierher. [1]) Die Unterscheidung der Urteile in allgemeine, besondere und einzelne lässt sich erst im Rahmen der Modalität richtig beurteilen, denn die Quantität ist nur die äussere Gestalt, die äussere Form, in die die Modalität sich kleidet. Das allgemeine, das besondere und das einzelne Urteil drücken eine Notwendigkeit aus: sie fügen sich der Notwendigkeit ein; sie machen sich ihr dienstbar, wie Cohen sagt. [1]) Das Urteil: Alle S sind P, bedeutet die Gesetzmässigkeit des P-seins. Wäre das P-sein nicht notwendig, dann könnte das Urteil nicht heissen: Alle S sind P. Auch das besondere Urteil drückt eine Notwendigkeit aus. Das Besondere steht ja dem Allgemeinen nicht gegenüber, sondern ist vielmehr dessen Schöpfung. Es ist das Allgemeine in bestimmter Weise, das Besondere des Allgemeinen. Das Besondere und das Allgemeine sind Korrelativa. Das Allgemeine ist nur als das Allgemeine des Besonderen denkbar und letzteres bringt ersteres zur Geltung, realisiert es. Die besonderen Fälle realisieren das allgemeine Gesetz, denn ohne die Fälle würde das Gesetz nicht gelten. Auch das Einzelne ist nur das Allgemeine in bestimmter Weise, insofern der einzelne Fall das Allgemeine realisiert. Auch das singuläre Urteil also drückt die Notwendigkeit aus. Die Urteile als allgemeines, besonderes und einzelnes sind die Formen, worin die Notwendigkeit die Wirklichkeit erzeugt. Die Notwendigkeit lässt sich nur in Urteilen dieser Art aussagen, sei es auch in mannigfachen „Figuren", die wir hier nicht berücksichtigen. Sie fügen dem Gegenstand nichts hinzu, sie erweitern nichts, es sei denn im Dienst des wissenschaftlichen Beweises.

Die Notwendigkeit ist, wie Möglichkeit und Wirklichkeit, Prinzip der „Methodik". Eine Notwendigkeit, ein fatalistischer Zwang in den Dingen, ist ein wissenschaftlich unfruchtbarer und daher unmöglicher Begriff. Nur die logische Notwendigkeit, das λόγος τε καί ἀνάγκη des Demokrit hat wissenschaftlichen Sinn. Die Εἱμαρμένη ist als Göttin des Schicksals entthront, aber in der Wissenschaft auferstanden als methodische Notwendigkeit. Der Fatalismus ist allerdings die Morgendämmerung des Gesetzes der Wissenschaft. Damit es aber Tag werden kann,

[1]) Vergl. Cohen, L. d. r. E., S. 593.
[2]) Ebenda, S. 537.

muss er verschwinden. Die Notwendigkeit is keine „qualitas occulta", kein geheimnisvoller Zwang, sondern nur methodisches Prinzip.

Die Notwendigkeit ist nur die des Wirklichen und des Möglichen. Jedes Notwendige wird zum neuen Möglichen, jedes Gesetz zur neuen Annahme, jeder Schluss zum neuen Anfang. Jede Notwendigkeit ist nur bedingterweise. Genau wie Möglichkeit und Wirklichkeit gründet sich auch die Notwendigkeit im Werden, denn auch sie ist nur Moment im Prozess, im unendlichen Prozess der Wissenschaft.

Auch die Notwendigkeit ist sodann von allen psychologischen Nebengedanken zu reinigen. Sie darf nicht mit dem psychologischen Evidenzgefühl verwechselt werden. Jedes Gefühl und mithin auch das Gefühl der Evidenz ist nur und höchstens Annex, aber niemals Grund des Logischen. Die Intuition und die Inspiration z. B. verbürgen niemals eine logische Objektivität, obgleich sie mit sehr starken Evidenzgefühlen verbunden sind. Nicht die Evidenz macht etwas notwendig, denn die Evidenz kann ohne jeglichen objektiven Grund auftreten. Der Künstler muss ja oft seine evidenten und evidentesten Schöpfungen revidieren, weil sie ihn nachher nicht objektiv, nicht notwendig dünken. Wie der Zweifel Annex der Möglichkeit ist, so ist die Evidenz Annex der Notwendigkeit.

Auch die Notwendigkeit ist ein grundlegender Begriff für alle Wissenschaften überhaupt. Jede Wissenschaft hat ihre eigene Notwendigkeit zur Voraussetzung. Diese ist nicht nur als Naturgesetz, nicht nur als sittliches Gebot, nicht nur als künstlerische Norm des Stils usw. zu bestimmen. Es gibt überhaupt keine Wissenschaft, es sei denn auf dem Boden der Notwendigkeit, ihrer eigenen Notwendigkeit, d. h. also auch ihrer eigenen Wirklichkeit [1].

---

[1]) Vergl. über zwei Arten der Notwendigkeit z. B. Windelband, Präludien II, S. 59, Normen und Naturgesetze.

II. TEIL:

DIE WISSENSCHAFTEN ERSTER ORDNUNG.

III. KAPITEL: DIE PHILOSOPHIE DER MATHEMATIK (Geometrie, Analyse).

§ 13. DIE METAPHYSISCHEN DEDUKTIONEN.

Die Logistik. Der Psychologismus.

Wir beginnen mit der Betrachtung der metaphysischen Deduktionen der Mathematik.

A. Die Logistik. Die Mathematik ist die erste in der Reihe der Wissenschaften. Sie grenzt an die Logik und ist das schönste Beispiel des logischen, wissenschaftlichen Denkens. Diese Nachbarschaft hat zur Verwischung der scharfen Grenzen zwischen Logik und Mathematik geführt. Die Logistiker wie Russell, Couturat, Peano und Frege suchen die Mathematik mit der Logik zu identifizieren [1]). Sie gehen dabei nicht von der Logik im Sinne einer Logik des synthetischen, wissenschaftlichen Urteilens aus, sondern schliessen sich dem althergebrachten, eigentlich vorkantischen, Begriff der Logik als einer Wissenschaft des Beweisens an, die von allem Inhalt, von aller Gegenständlichkeit völlig abstrahiert. Sie gehen aus von der Aristotelischen Logik, mit deren Wert und Beschränktheit wir uns im § 8 auseinandergesetzt haben und machen die Mathematik zu einer analytischen Wissenschaft. „Kant hat den Werth der analytischen Urteile offenbar unterschätzt", sagt Frege [2]), Weil der *vor*kantische Rationalismus, besonders Leibniz,

---

[1]) Über die verschiedenen Standpunkte betreffs des Verhältnisses der Mathematik zur Logik: Fraenkel, Zehn Vorlesungen über die Grundlegung der Mengenlehre, 1927, S. 50.

Über die Grundlegung der Mathematik überhaupt siehe auch vor allem den dritten Band der Cassirerschen Schrift „Philosophie der symbolischen Formen", 1929, Kap. IV.

[2]) Grundlagen der Arithmetik, S. 99 ff.

ihr Führer ist, fragen sie: Wie ist Mathematik als analytische Erkenntnis möglich? Das kann nur der Fall sein, wenn man von in den Dingen der Natur gegebenen Klassen oder Mengen ausgeht. Und wirklich findet sich diese Auffassung bei den Logistikern. Durch Vergleichung solcher Klassen glauben sie z. B. die Anzahl bestimmen zu können. Sind Klassen äquivalent, dann sind sie der Anzahl nach gleich. Der Umfang eines Begriffes ist in der Natur gegeben. Mit Hilfe des Prinzips der Äquivalenz begründet Frege die Zahl [1]). Die Zahl 6 z. B. ist eine allgemeine Eigenschaft der Klassen von 6 Dingen, die Zahl 1 eine allgemeine Eigenschaft jener Klassen, zu denen nur ein Ding gehört; die Zahl 1 wird aus der singulären Klasse heraus abstrahiert; die Zahl 0 sodann ist die allgemeine Eigenschaft jener Klasse, zu der keine Dinge gehören. Die Kardinalzahl ist der Ordnungszahl gegenüber primär. Die Logistik entwickelt die ganze Zahl unabhängig von der Reihe; die Kardinalzahl steht schon im voraus fest und die Relation ist ein sekundärer Nachtrag.

Die Voraussetzungen der Logistik sind metaphysischer Art. Sie geht von den „gegebenen" Dingen an sich der Natur aus, deren „Eigenschaften" sie durch Abstraktion und Analyse gewinnen zu können glaubt. Es ist wirklich nicht zufällig, dass Frege die Aristotelische Logik zu Hilfe nimmt, denn eben diese Logik beruht auf der naturalistisch-metaphysischen Voraussetzung gegebener Naturdinge.

Damit aber hat die Logistik die Autonomie der Mathematik schon verletzt und sie von den Dingen der Natur abhängig gemacht. Die Mathematik, die die Königin der Wissenschaften sein sollte, ist jetzt zur ancilla, zur Dienstmagd der natürlichen Dinge geworden.

Nicht besser macht es:

B. Der Psychologismus. Es war John Stuart Mill, der versuchte, die mathematische Notwendigkeit psychologisch zu begründen [2]). Er bestreitet die „numbers in the abstract". Die Zahl ist nach ihm immer die gezählte Zahl, denn sie ist nicht von dem Prozess des Zählens zu lösen. Wie kommen wir dazu, die Zahl 3 zu setzen? Nur auf Grund unseres Zählens

[1]) Vergl. Cassirer, S. und F., S. 62.
[2]) Über Mill z. B.: Frege, Grundlagen der Arithmetik, § 9/10; Cassirer, S. u. F., S. 35; Natorp, L. Gr., S. 112.

dreier Punkte. Die Notwendigkeit des Satzes „zweimal zwei ist vier" beruht auf dem Akt des Zählens, unseres nicht-anders-zählen-Könnens und ist somit psychologischer Natur. Auch Kant [1]) hat psychologische Erwägungen in seiner Begründung der Mathematik zugelassen. Allerdings ist sein Ausgangspunkt nicht psychologisch: nicht die Entstehung der mathematischen Urteile, sondern ihr Wahrheitsgehalt ist sein Problem. Dieser letztere beruht auf der reinen Anschauung von Raum und Zeit als Prinzip a priori. Nicht die Wahrnehmung, sondern die reine Anschauung ist die Bedingung der Mathematik. Kant ist insofern so antipsychologisch wie nur möglich. Jedoch finden sich bei ihm auch psychologische Erwägungen. Die reine Anschauung ist Grund der Konstruierbarkeit der mathematischen Begriffe und diese ist wiederum Grund ihrer Gültigkeit. Der Satz $7 + 5 = 12$ ist vom Verstande nicht einzusehen und um nun seine Gültigkeit zu begründen, muss man nach Kant die Anschauung zu Hilfe nehmen, „etwa seine fünf Finger oder .... fünf Punkte". [2]) So wird die Gültigkeit in der Anschauung der fünf Finger verankert. Anderweitig meint Kant, dass die Anschauung nicht genüge, dass z.B., ein Gesetz des Kreises „allein von der Bedingung, die der Verstand der Konstruktion dieser Figur zum Grunde legte" abhängig sei [3]). Der Verstand ist es, der „den Grund der Einheit der Konstruktion derselben enthält" [4]) Jetzt wird der psychologische Begriff des Verstandes zu Hilfe gezogen, um der Mathematik einen sicheren Boden zu verschaffen. In den modernen Theorien der Mathematik wird oft an Kants Lehre von der reinen Anschauung angeknüpft. So gehört z. B. das Grundprinzip des modernen Intuitionismus, dass mathematische Existenz Konstruierbarkeit bedeute [5]), in diesen Kreis, während auch Poincarés Theorie der mathematischen Symbole als Konventionen [6]) hierher gehört.

Vom psychologischen Standpunkte aus betrachtet sind all diese Erörterungen wertvoll: dass der Mensch durch Zählen von

---

[1]) Über Kant vergl. Kortmulder, De logische grondslagen der wiskunde, S. 21.
[2]) Kant, Prol. § 2, S. 17.
[3]) Ebenda, § 38, S. 83 Vergl. § 20, S. 59.
[4]) Ebenda, § 38, S. 84.
[5]) L. E. J. Brouwer, Over de grondslagen der Wiskunde.
[6]) Vergl. Science et Hypothèse, S. 66 und S. 133.

Punkten oder Steinen sich der Zahlen bewusst wird; dass Intuition, Anschauung und Verstand dem Mathematiker unentbehrlich sind, dass er durch Einführung bestimmter Symbole ökonomisch mit seinem Denken wirtschaftet — es sind alles bedeutende Erwägungen, aber nur psychologischer Art. Sie betreffen das Erleben des Mathematikers, aber berühren das Problem der Geltung nicht. Der Psychologismus vermischt den Grund und den psychologischen Annex des mathematischen Satzes. Er meint im Annex den Grund irgendwo entdecken zu können. Das Zählen, das Anschauen, die Verabredung von Symbolen, die Denkökonomie („rendement") sind immer nur psychologische Annexe, niemals aber Gründe der Mathematik. Genau wie die Logistik bedeutet auch der Psychologismus nicht nur eine Gefährdung, sondern eine Verletzung der autonomen Gültigkeit der Mathematik.

§ 14. Das Problem der Philosophie der Mathematik.

Die Philosophie der Mathematik gehört nicht zur Logik, denn diese ist Lehre der Wissenschaft überhaupt. Während das Problem der Mathematik von Kant, Hegel und Cohen in der Logik behandelt wird, machen wir die Philosophie der Mathematik zu einem besonderen Teil der Philosophie.

Die Metaphysik der Mathematik verletzt deren Autonomie, weil sie von Objekten an sich, von unbegründeten, unwissenschaftlichen Voraussetzungen ausgeht. Sie degradiert die Mathematik zur Heteronomie. Die Autonomie unserer Wissenschaft ist nur zu retten, wenn jede metaphysische Voraussetzung abgelehnt und nur die Mathematik selbst, ihr „Faktum" zur Voraussetzung wird.

Was ist das Faktum der Mathematik? Die mathematischen Wissenschaften lassen sich in zwei Gruppen einteilen, Geometrie und Analyse, die den Raum bezw. die Zahl zum Gegenstand haben [1].

Raum und Zahl sind die Gegenstände der mathematischen Wissenschaften. Nicht ebenso die Zeit! Wir müssen auch jetzt die Auffassung Kants ablehnen, nachdem die Arithmetik ihre Zahlen „durch sukzessive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit" [2])

[1]) Eine Übersicht der mathematischen Wissenschaften z. B. bei Poincaré, Science et Méthode, S. 123.
[2]) Prol., § 10.

hervorbringt und der daher die Zeit als Gegenstand der Mathematik betrachtet. Auch hier wiederum hat Kant zwei Sachen miteinander vermischt: den Inhalt des mathematischen Urteils und den psychologischen Prozess des Zählens. Allerdings! die Zeit ist Grundlage der „sukzessiven Hinzusetzung". Das ist die psychologische Seite der Sache, von der wir, gerade nach Kant, in der Philosophie gänzlich abstrahieren müssen. Wenn es sich um den Gegenstand des mathematischen Urteils handelt, gehört die Zeit zu den ἀδιάφορα. Nicht die Zeit ist Grundlage der Zahl, sondern die Zahl ist Grundlage der Zeit, denn die Zeit als Reihe von Augenblicken ist ohne die Voraussetzung der Zahl ganz und gar unmöglich. Die Zahl macht die Zeit überhaupt erst setzbar, wie Dedekind richtig bemerkt hat, während ohne sie die Zeit „das richtige graue Elend [1]) wäre. Auch Cohen vermischt die psychologischen und logischen Gesichtspunkte und betrachtet die Zeit, wenn er sie bei der mathematischen Kategorie der Mehrheit zur Sprache bringt, in psychologischem Sinne. Die Mathematik hat niemals die Zeit zum Gegenstand, denn diese wird zuerst in der Bewegungslehre erzeugt, d. h. in der Naturwissenschaft, die die Existenz im Raume und durch die Zahl hervorbringt. In mathematischen Berechnungen ist die Zeit niemals Faktor. Wenn in der Geometrie von der Bewegung von Punkten, Linien, Flächen geredet wird, hat dies nichts mit der Bewegung zu tun, die ja von Raum und Zeit konstituiert wird. Sie ist dort nur ein „simulacre" [2]).

Wir unterscheiden im Faktum der Mathematik zwei Gruppen: Wissenschaften des Raumes und Wissenschaften der Zahl.

Die moderne Mathematik ist bemüht, beide, Geometrie und Analyse aus einem Prinzip herzuleiten. Im Altertum werden Raum und Zahl getrennt untersucht und stehen sie als geschiedene Grössen nebeneinander. In seiner analytischen Geometrie fordert Descartes die Zurückführung der räumlichen Eigenschaften und Zahlen auf einen gemeinsamen Grund: dass die Linie sich in eine Reihe von Zahlenbestimmungen auflöst, fordert einen gemeinschaftlichen Grund für Geometrie und Analyse. In der Cartesischen Lehre von der extensio und cogi-

[1]) Simon, Über Mathematik, S. 8.

[2]) De Freycinet, Essais sur la Philosophie des Sciences (Analyse — Mecanique), S. 17/18.

tatio als Substanzen spiegelt sich diese Tendenz zur Einheit wieder. Während die von Spinoza versuchte Lösung dieses Problems an den theologisch-metaphysischen Voraussetzungen des Schöpfers der Ethica scheiterte, hat die moderne Mathematik es nicht in metaphysischer, sondern in mathematischer Weise in gewisser Hinsicht gelöst.

Die Philosophie hat von dem beschriebenen Faktum der Mathematik als ihrem Problem auszugehen. Sie fragt: Wie sind die mathematischen Wissenschaften als einheitliche Mathematik möglich? In der Mathematik kommen die geometrischen Bestimmungen und die der Analyse zur Einheit. Die Philosophie fragt weiter: Wie ist das möglich? Das ist zugleich die Frage nach dem eigentlichen Inhalt der Mathematik, nach der charakteristischen Art und Weise ihrer Objektivierung, nach den bedingenden Prinzipien ihres Inhalts.

Wir unterschieden die Prinzipien der Geltung, die der Qualität, die der Relation und die der Modalität. Die Prinzipien der Geltung charakterisieren nur den Gang der Wissenschaft überhaupt. Die Prinzipien der Qualität bestimmen nur „Etwas", niemals einen bestimmten Inhalt, niemals ein Was. Beide Gruppen kommen jetzt, bei der Charakterisierung einer besonderen Wissenschaft, nicht in Betracht. Die Prinzipien der Modalität bestimmen als Prinzipien der Methodik das „Wie" des „Was", sodass auch sie jetzt nicht in Frage kommen. Nur die dritte Gruppe, nur die Prinzipien der Relation, Wesen, Relation, System können in Betracht gezogen werden. Unsere Frage ist also: In welcher Gestalt treten die Prinzipien der Relation uns in der Mathematik entgegen?

Mit der Beantwortung dieser Frage wäre zugleich die Autonomie der Mathematik begründet und gerettet.

§ 15. Die Unendlichkeit.

Bevor wir die drei Prinzipien der Relation betrachten, muss ein viertes Prinzip der Mathematik, das den drei anderen zu Grunde, liegt untersucht werden. Wir haben Begriff und Idee der Wissenschaft unterschieden: der Begriff formuliert das „Was" einer Wissenschaft; die Idee bedeutet, „dass" sie ist, „dass" sie gilt; der Begriff definiert ihre eigentümliche Art und Weise; die Idee bedeutet die Relativität ihrer bestimmten

Urteile überhaupt, ihren Prozess, ihr Werden als solches. Auch in der Mathematik lässt sich beides unterscheiden. Im Wesen, in der Relation, im System der Mathematik ist ihr Begriff zu suchen, während die Relativität ihrer Urteile überhaupt ihre Idee, ihr Werden wäre. In keiner andern besonderen Wissenschaft ist die Idee der Relativität entdeckt worden. Nur die Königin aller besonderen Wissenschaften, die Mathematik, hat selbst die Relativität ihrer eigenen Urteile formuliert und symbolisiert im Symbol des Unendlichen, des Infinitesimalen, das allen anderen Prinzipien vorhergeht. Das Unendliche zeigt das Werden an.

Wenn die Gleichheit oder Ungleichheit mathematischer Elemente zu bestimmen ist, wenn Elemente gemessen, verglichen, geordnet werden, wird immer die Unendlichkeit vorausgesetzt. Vergleichen, messen, ordnen ist unmöglich ohne Vergleichbarkeit, Messbarkeit, und diese ist ihrerseits unmöglich ohne die Unendlichkeit, die Relativität aller Bestimmungen überhaupt. Letztere bedeutet die Unmöglichkeit eines „Gegebenen", die Ausschliessung einer jeden endgültigen Bestimmung mathematischer Elemente, die Notwendigkeit einer immer wieder vorendgültigen, vorletzten Bestimmung derselben. Wäre ein Element gegeben, dann wäre es mathematisch unfruchtbar. Die Unendlichkeit gibt jedem Elemente seine methodische Fruchtbarkeit und ist daher in jeder Bestimmung vorausgesetzt. Kant hat, wie Cohen richtig bemerkt hat, das Verhältnis zwischen dem bestimmten Element und der Unendlichkeit nicht ganz richtig bestimmt: er hat die Anschauung und ihr „Mannigfaltiges" ausserhalb des Denkens gestellt, weil er übersah, dass das Denken des Infinitesimalen dem „Mannigfaltigen der Anschauung" zu Grunde liegt. Die Mehrheit, sagt Cohen, ist ja doch nicht gegeben, sondern beruht ganz und gar auf dem Infinitesimalen. „Mag es sich um Zahlen, um Linien, um Bewegungen handeln, sie alle machen die Voraussetzung der Realität" [1]). (Realität ist der Cohensche Terminus für Unendlichkeit.) Weil das Unendliche als Intensives dem Extensiven vorher geht, ist es irreführend, dass Kant in seiner Lehre von den Grundsätzen mit dem Extensiven anfängt und erst nachher das Intensive behandelt [2]). Das Intensive ist viel-

[1]) L. d. r. E., S. 137.
[2]) Kr. d. r. V., S. 202 und 205.

mehr Grundlage des Extensiven. Die Zahl ist niemals ein Zeichen gegebener empirischer Dinge oder gegebener psychischer Prozesse des Zählens. Wäre das der Fall, so wäre die Zahl eben nicht Zahl, weil sie ihrer Homogeneität verlustig ginge und ihre mathematische Geltung verlöre. Die endliche Zahl setzt das Unendliche voraus, denn sie gilt nur, insofern sie im Unendlichen gegründet ist. Die Relativität der Zahl liegt den bestimmten Relationen, das Kontinuum der Zahl dem Diskreten zu Grunde [1]).

Das Kontinuum ist nicht anschaulich, sondern nur als Begriff möglich. Es ist ebensowenig ein „Geheimnis", wie z.B. Veronese sagt, sondern ein durchaus nüchterner Begriff, der übrigens nur in der Wissenschaft irgend einen Sinn haben kann. Das Kontinuum, das Unendliche der Zahl ist Grundlage jeder bestimmten Zahl. Die verschiedenen Operationen wie Addition, Substraktion, Multiplikation, Division usw. wären ohne das Unendliche unmöglich [2]). Letzteres ist extensione prius. Auch in der Geometrie ist keine Raumbestimmung möglich, es sei denn auf dem Grunde des Unendlichen, des unendlichen Werdens. Das Unendliche ist scharf von jeder Bestimmung des Endlichen zu unterscheiden. Das ∞ ist keine Zahl, eben weil es Grund einer jeden Zahl ist. Die Arithmetik hat es niemals mit unendlichen Zahlen, sondern nur mit dem Symbol des Unendlichen zu tun. Es ist unzulässig, dieses, wie Bolzano es tut, als wirkliche Zahl aufzufassen. Kant hat das echte (mathematisch) Unendliche (grösser als alle Zahl) vom unecht Unendlichen (die grösste Zahl) unterschieden. Nur das erstere ist mathematisch fruchtbar, obwohl es keine Zahl, sondern nur eine Methode ist. Es ist ja *die* Methode (die Idee) der Mathematik, nur Grenze, nur Limitum, nur Aufgabe für die asymptotische Annährung.

Obgleich das Unendliche von jeder Bestimmung zu unterscheiden ist, so ist doch diese Unterscheidung keine metaphysische Scheidung: das Unendliche ist kein Jenseits, kein Mysterium. Gewiss, wir überschreiten jede Bestimmung, aber dennoch ist das Unendliche nur das Unendliche in Hinsicht auf das Endliche, weil es nur zur endlichen Bestimmung dient. Es erzeugt die Reihe der endlichen Momente und ist niemals

[1]) Vergl. Cohen, L. d. r. E., S. 165.
[2]) Natorp, L. Gr., S. 264.

das Einfache, niemals metaphysische, monadische Wesenheit. Seine Aufgabe ist eben das Mehrfache, die Mehrheit zu ermöglichen. Es formuliert gerade, dass „kein Teil einfach" ist [1]. „Das Unendliche muss dem Endlichen entrückt werden, um aus sich das Endliche erzeugen zu können" [2]. Das ist der Unterschied zwischen der Null und dem Unendlichen, zwischen 0 und ∞. Erstere kann nichts erzeugen, weil sie selber Erzeugnis ist, während letzteres die ganze Mathematik ermöglicht. Während die 0 die Negation des Endlichen ist, ist das ∞ als unendliche Vergrösserung oder Verkleinerung der Erzeuger der endlichen Zahl ebenso gut wie der endlichen räumlichen Distanz. Punkte, Linien, Flächen haben keine gesonderte Existenz, keine „separatam quandam existentiam" [3], sondern werden nur methodisch, κατ' ἐπινοίαν, unterschieden. Sie sind vergleichbar, eben weil sie unendlich vergrössert und verkleinert werden können: der Punkt ist das Prinzip der Linie; die Linie das Prinzip der Fläche usw. Der Punkt ist nicht „Ende", sondern „Anfang", d.h. nicht Anfang, sondern Prinzip der Linie, wie Cohen sagt [4], was nur möglich ist, wenn er im Unendlichen gegründet und erzeugt wird.

§ 16. Die Einheit.

Die Unendlichkeit ist das Symbol der Idee, des Werdens der Mathematik. Was ist der Begriff dieser Wissenschaft? Wer diese Frage zu beantworten hat, muss sich den Prinzipien der Relation zuwenden, denn diese sind es eben, wie wir in § 14 erörtert haben, die jeder Wissenschaft, sei es auch in immer veränderter Form, zu Grunde liegen. Unsere Frage ist also, in welcher Gestalt die Prinzipien der Relation (Wesen, Relation und System) sich der Mathematik zu Grunde legen lassen. Was ist das Wesen in der Mathematik? Was ist die mathematische Relation? Was ist das System in der Mathematik? [5]

---

[1] Kant, Kr. d. r. V. S. 208.

[2] Cohen, Das Prinzip der Infinitesimalmethode, § 37, jetzt aufs neue veröffentlicht in den „Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte", 1928, II. Band.

[3] Barrow, Lectiones geometricae, zitiert bei Cohen, Prinzip der Infinitesimalmethode, § 46.

[4] L. d. r. E., S. 129.

[5] Siehe Cassirer, S. und F., S. 119.

Kant hat die Kategorien der Quantität als Einheit, Vielheit, Allheit formuliert. Das sind allerdings die grundlegenden Prinzipien der Mathematik. Jedoch unterscheiden wir uns von Kant, insofern er die Prinzipien der Mathematik *neben* die der Relation gestellt hat, was freilich selbstverständlich ist, wenn man letztere einseitig an der Naturwissenschaft orientiert. Uns hingegen gelten die Prinzipien der Relation als allgemeine, für alle Wissenschaften überhaupt gültige Voraussetzungen. Nur so ist es möglich, die Prinzipien der Mathematik aus denen der Relation herzuleiten. Wirklich lassen sich Einheit, Vielheit (oder wie wir lieber mit Cohen sagen, Mehrheit) und Allheit aus Wesen, Relation und System herleiten. Das mathematische Wesen ist die Einheit (nicht die „Realität", wie Cohen sagt); die mathematische Relation ist die Mehrheit; das mathematische System ist die Allheit.

Die Einheit ist Voraussetzung eines jeden mathematischen Urteils. Es gibt kein Urteil, es sei denn auf dem Boden der Einheit, keinen mathematischen Erkenntnisprozess, es sei denn mit der Einheit als methodischem Relations- und Ausgangspunkt. Auch diese Wissenschaft ist niemals Kopie einer gegebenen Wirklichkeit, sondern immer Bestimmung von Relationen und Erzeugung der Wirklichkeit d. h. ihrer eigenen Wirklichkeit in diesen Relationen: die Zahl, die räumliche Grösse ist immer nur Relation. Eine Relation aber ist nur zu bestimmen, wenn ein Ansatz, ein Mass angenomen wird. Dieser Ansatzpunkt ist die Einheit. In allen mathematischen Gleichungen ist die Einheit als Mass inhärent: die Zahlenreihe ist nur denkbar, wenn eine Einheit als Vergleichungspunkt und Gesetz bestimmt worden ist; die Linie setzt ebenfalls eine geometrische Einheit als Richtmass voraus. Die Einheit ist conditio sine qua non des mathematischen Urteils. Das ist ihr einziger Sinn.

Die Einheit „ist" nur in Hinsicht auf die mathematischen Relationen, als Mass für die Messung, als Einheit für die Mehrheit. Die Zahleneinheit lässt sich nirgendwo in der Wirklichkeit der Natur, d. h. der Naturwissenschaft, also ausserhalb der mathematischen Sphäre, aufzeigen. Wir sehen in der Natur 10 Pferde, aber niemals die Zahl 10, oder m. a. W: die Zahleneinheit 10 ist nicht da; sie hat keine naturwissenschaftliche, sondern nur mathematische Wirklichkeit, als Ein-

heit im Zusammenhang ihrer Mehrheit. Auch die geometrische Einheit hat keinen Sinn ausserhalb der geometrischen Mehrheit. Der Punkt, die Linie, der Körper sind nicht da; sie sind nur, insofern sie eine Funktion im geometrischen Relationssystem haben. Ihr Sein ist ihre Funktion, ihre „faktitive" Bedeutung als Prinzip der „Generatio" [1]). Sie kann aber nur gebären und Erkenntnis, d. h. Relationen hervorbringen, weil sie nicht „an sich", nicht Substanz im Sinne Spinozas ist. Wäre sie ein metaphysisches „Ens", hinter oder ausserhalb der Mehrheit, dann wäre sie ein mathematisches Unding, das mathematisch unfruchtbar ist. Gerade weil die Einheit nur methodisches Motiv ist, verliert sie ausserhalb der „Bewegung" jeden guten Sinn. Sie ist ja Erzeugnis der Unendlichkeit. Jedes Gegebene ist ausgeschlossen, weil der Prozess unendlich ist.

§ 17. Die Mehrheit.

Alle Relationen der Mathematik sind solche der Mehrheit. Wir ziehen wie Cohen die Mehrheit der Kantischen Vielheit vor, denn: „Viel weist auf Dinge hin, welche an sich gegeben wären; Mehrheit dagegen enthält in dem Mehr den Hinweis auf die gedankenliche Operation, die daher zum Grunde der Mehrheit wird" [2]). Mehrheit bringt die Relativität aller mathematischen Urteile zum Ausdruck. Viel ist viel. Mehr ist immer mehr *als* . . ., und also immer Komparativ, reiner Relationsbegriff.

Ebensowenig wie die Einheit ist die Mehrheit gegeben, denn wäre das der Fall, so könnte sie niemals als mathematisch notwendig und wirklich verstanden werden. Sie kann erst dann mathematisch wirklich sein, wenn sie in der Mathematik selber hervorgebracht wird.

Andererseits ist die Mehrheit nicht Mehrheit in dem Sinne, dass sie eine nachträgliche Zusammenfügung primär gegebener Einheiten bedeutete. Die Einheit ist nur Einheit für die Mehrheit; ausserhalb der Mehrheit ist sie überhaupt nicht. Einheit und Mehrheit sind gleich „primär" und „sekundär": die Mehrheit wird (z. B. in der Multiplikation) zur neuen Einheit, und diese (z. B. in der Division) zur neuen Mehrheit. Weder Einheit

---

[1]) Siehe Cohen, L. d. r. E., S. 122.
[2]) Ebenda, S. 145.

noch Mehrheit ist jemals gegeben als letzte Einheit oder Mehrheit, denn beide sind in der mathematischen Idee des Werdens, der Unendlichkeit gegründet.

Alle arithmetischen und geometrischen Operationen sind auf Mehrheit zurückzuführen. Rechnen ist ein Hervorbringen von immer neuen Mehrheiten. In der Addition $1 + 1 = 2$ bedeutet das Zeichen $+ 1$, dass 2 um 1 mehr ist als 1; bei der Substraktion $2 - 1 = 1$ bedeutet $- 1$, dass 2 um 1 mehr ist als 1 [1]). So zeigt sich, dass + und — beide im Dienste der Mehrheit stehen, aber auch, dass die 0 in diesem Dienste steht, denn auch sie ist eine Mehrheitsrelation. Sie ist das Symbol der Relation einer Einheit zu sich selbst: $3 - 2 = 1$, aber $3 - 3 = 0$. Die 0 drückt aus, um wieviel 3 mehr ist als 3. Sie ist, eben weil sie in der Mehrheit erzeugt wird, genau so (mathematisch) wirklich wie jede andere Zahl. Ihre Wirklichkeit ist ja nichts anderes als ihre Funktion in der Mehrheit. Auch die negative Zahl übrigens beruht auf der Mehrheit und ist nur insofern wirklich als sie Mehrheit zur Bestimmung bringt. Dass die Mehrheit nicht gegeben ist, lässt sich gerade an der negativen Zahl deutlich zeigen. Diese wäre überhaupt unmöglich, wenn die Mehrheit gegeben wäre, denn ein negativ Gegebenes wäre unmöglich. Die Fruchtbarkeit der negativen Zahl in der Arithmetik beweist die „Idealität" der Mehrheit. Dass — genau so wirklich ist wie +, das setzt diese „Idealität" voraus. Die negative Zahl ist keine „künstliche" Erweiterung der „wirklichen" positiven Zahlen, sondern die Konsequenz des Mehrheitscharakters der Zahl, ihres Gegründetseins in der Unendlichkeit.

Auch Multiplikation und Division und die daraus sich ergebende Bruchzahl; auch Potenzierung und Wurzelziehen und die daraus folgende irrationale und imaginäre Zahl sind auf die Mehrheit zurückzuführen. Es ist die Mehrheit, die sie erzeugt.

Dass wir auch die ganze Geometrie auf die Mehrheit zurückführen können, eben weil auch sie nichts mit wahrnehmbaren, gegebenen Dingen zu tun hat, könnte befremden. Weil die Geometrie ihre Begriffe in der Anschauung konstruiert, scheinen der Punkt und die Linie doch mehr dinglichen Charakter

---

[1]) Siehe Natorp, L. Gr., S. 131.

als die Zahl zu haben. Die Geometrie scheint eben darum ihren Gegenstand deutlicher behandeln zu können [1]. Das ist jedoch nur Schein, denn Punkt und Linie sind in keiner Hinsicht als „Mannigfaltiges der Anschauung" gegeben. Die Anschauung ist psychologischer Art, hat aber mit dem Wesen der Geometrie nichts zu tun. Mit Recht hat Hilbert [2] dargelegt, dass auch die Geometrie nicht auf Intuition, sondern auf Axiomen beruhe. „Die Geometrie bedarf ebenso wie die Arithmetik zu ihrem folgerichtigen Aufbau nur weniger und einfacher Grundsätze (Axiome)". Der geometrische Begriff ist in keiner Hinsicht „dinglicher", als der arithmetische Begriff.

Auch die geometrischen Begriffe sind also auf die Mehrheit zurückzuführen und auch hier ist Mehrheit nie gegeben, sondern in der Unendlichkeit begründet. Die Geometrie, die, nach dem Worte Hilberts „reine Beziehungslehre" ist, lebt von der Mehrheit. Von den drei Dimensionen des euklidischen Systems schreitet sie zu unendlichen Dimensionen weiter. Eben weil sie Wissenschaft von reinen Mehrheitsrelationen ist, ist sie imstande, die Mehrheit dreier Dimensionen zu komplizieren, zu vermehren, wenn es in methodischem Sinne notwendig ist. In dieser Weise entstand die von Lobatschefski und Bolyai und später von Riemann und Helmholtz entwickelte Metageometrie, auf deren Gesetzen die dreidimensionale euklidische Geometrie als besonderer Fall basiert wurde. Die euklidische Geometrie geht von dem Krümmungsmass 0, von der Homogeneität des Raumes aus. Aus diesem Grundsatz folgt das Parallelenaxiom: in einer Ebene kann durch einen Punkt ausserhalb einer Geraden nur eine Parallele gezogen werden, woraus sodann folgt, dass die Winkelsumme eines Dreiecks 180° beträgt. Man kann jedoch ebensogut von einem komplexen Krümmungsmass ausgehen und wie man in der Arithmetik die rationale Zahl nicht als die letzte setzt (die irrationale ist genau so „rational"), eine neue Geometrie auf dem Axiom eines positiven oder negativen Krümmungsmasses begründen. Das besagt die Heterogeneität des Raumes. Das bedeutet dann weiter, dass sich durch einen Punkt ausserhalb einer Geraden unendlich viele Parallelen ziehen lassen und dass die Winkelsumme

[1]) Das Umgekehrte bei Archytas *Διατριβαί*, Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, I, S. 337.
[2]) Die Grundlage der Geometrie, Einleitung.

< oder > ist als 180°. Diese Komplizierung der geometrischen Wirklichkeit ist nur möglich, wenn das Prinzip der Mehrheit vorausgesetzt wird, ja nur auf dem Wege der Mehrheit lässt sich überhaupt eine geometrische Bestimmung denken. Die Metageometrie wäre unmöglich, wenn wir die Dimensionen nicht unendlich „vermehren" könnten. Eben sie ist ein Argument nicht wider, sondern für unseren Satz, dass die Mehrheit nicht an den Dingen hängt, sondern Erzeugnis und Erzeuger der Mathematik ist. [1]).

Aus dieser grundlegenden Funktion der Mehrheit zeigt sich sodann, dass die Mathematik nicht aus der „formalen" Logik und aus dem Prinzip der Identität herzuleiten ist: die Identität besagt nur, dass, was ist, ist, was es ist, dass z. B. ein Viereck ein Viereck ist. Sie ist also mathematisch unfruchtbar und bestimmt nichts näher. Weil sie nur „erläutern" kann, was die Prinzipien der Relation hervorgebracht haben, wäre die Mathematik mit ihr als Prinzip völlig leer und käme niemals von der Stelle. Nur die Mehrheit ist Schöpfer des Inhalts. Nur die Mehrheit ermöglicht den Prozess. Einen Fall scheint es zu geben, wo Identität schöpferisch ist, wenn ich nämlich sage: $\frac{1}{2}$ ist identisch mit $\frac{5}{10}$.

In diesem Falle ist es jedoch irreführend von Identität zu reden. $\frac{1}{2}$ ist gleich $\frac{5}{10}$. Die Gleichheit ist eine Mehrheitsrelation. Es ist die Gleichheit, die $\frac{1}{2}$ mit $\frac{5}{10}$ verbindet, während die Identität nur bedeuten würde, dass $\frac{1}{2} = \frac{1}{2}$ und $\frac{5}{10} = \frac{5}{10}$ ist.

§ 18. Die Allheit.

Neben Wesen und Relation ist das System grundlegendes Prinzip einer jeden Wissenschaft. Es fasst die Reihen der Relationen zusammen. In der Mathematik funktioniert es in der Allheit, die das „immer Mehr", das Mehr, das Weniger, das Gleich zusammen fasst.

Auch die Allheit gründet sich in der Unendlichkeit, ja die Unendlichkeit vollendet sich in der Allheit, das Differential im Integral. Was in der Unendlichkeit als Relativität überhaupt gesetzt wurde, wird in der Allheit explicite vollendet.

---

[1]) Cassirer, Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, S. 98—115.

Die unendliche Relativität zeigt sich als Relativität *aller* mathematischen Bestimmungen.

Die Zahl zeigte sich als Erzeugnis der Mehrheit, als seiend, insofern sie „mehr" ist als eine andere. Jede Zahl lässt sich bestimmen als Summe, als Unterschied, als Produkt, als Quotient usw. einer unendlichen Menge von Zahlen, denn die Relationen einer Zahl sind unendlich. Jede Zahl ist Knotenpunkt unendlich vieler Mehrheitsreihen. Diese Reihen werden in der Allheit zusammengefasst, und die Zahl wird damit zur Allheit.

Auch in der Geometrie zeigt sich das Allheitsmotiv. Die kürzeste Distanz zweier Punkte ist die Gerade. Es werden alle Punkten dieser Geraden als vollkommen bestimmt auf ihr „liegend" gedacht, was aber nur möglich ist, wenn die Allheit nichts Gegebenes ist. Es ist die Allheit, die auch die Gerade hervorbringt.

Das System ist, wie wir wissen, immer Antezipation, Vorwegnahme. Auch beim mathematischen System der Allheit ist das der Fall, insofern die Allheit der Glieder einer Reihe gedacht wird, bevor jedes Glied im besonderen bestimmt ist. Letzteres ist geradezu unmöglich, weil die Mathematik niemals das Mehr, die Mehrheit aus dem Auge verlieren darf. Nichtsdestoweniger oder, besser gesagt, eben aus diesem Grunde wird die Allheit antezipiert. Eben weil die Mehrheitsreihe niemals vollständig bestimmt ist, wird sie zur Allheit zusammengefasst, als ob wir diese hätten. In der Arithmetik werden die unendlichen Mehrheiten zur Anzahl zusammengefasst. Die Anzahl wird als Ganzes, als System, ungeachtet der Ordnung der Reihen, vorweggenommen. Wenn eine Ebene durch eine Gerade und einen Punkt ausserhalb derselben bestimmt wird, wird gleichfalls die Lage aller Punkte dieser Ebene antezipiert. Allheit ist niemals gegeben, niemals präsent, immer Aufgabe für die Mehrheit, immer Antezipation für die Mehrheit. Sie ist als System niemals geschlossen, sondern nur System von Mehrheitsrelationen und daher auch niemals intuitiv zu ergreifen, sondern nur unendlich ferner Blickpunkt.

Beide also, Allheit und Mehrheit, sind als Korrelativa gleich notwendig d. h. gleich wirklich. Das eine ist vom andern überhaupt nicht zu sondern: die Mehrheit ist Mehrheit auf die Allheit hin; die Allheit Allheit für die Mehrheit. Der ganze Streit der Mathematiker über den Primat der Kardinalzahl

oder der Ordnungszahl beruht letzten Endes auf der Vernachlässigung dieser Korrelativität. Wenn z. B. Weierstrasz und Kronecker die Anzahl als vorhanden in den Vordergrund rücken und ihnen gegenüber Dedekind die Ordnungszahl als primär betrachtet, ist dieser ganze Streit, diese ganze Gegenüberstellung im Grunde verfehlt. Wie Natorp [1]) nachgewiesen hat, ist die Wahrheit in dieser Sache, „dass beide zueinander streng korrelativ sind"; „beide sind berechtigt und beide sind notwendig" [2]), sodass von irgendeiner Priorität, von irgendeinem Primat überhaupt nicht die Rede sein kann. Die Anzahl ist als Ganzes nicht gegeben, denn sie setzt die Ordnung der Mehrheit voraus. Umgekehrt ist auch die Ordnungszahl nicht gegeben und insofern nicht primär. Aus dem Gesichtswinkel der Mehrheit betrachtet ist jede Zahl Ordnungszahl und aus dem Gesichtswinkel der Allheit besehen, „gibt" es nur die Anzahl. Im letzten Falle wird von der Reihe und ihrer Ordnung gänzlich abstrahiert und ist $a + b$ gleichwertig mit $b + a$, weil es sich nur um das Ganze, das System handelt. Ordnungszahl und Kardinalzahl sind in dem selben Sinne korrelativ wie Mehrheit und Allheit es sind: die Ordnungszahl ist von der Kardinalzahl nicht zu lösen und umgekehrt.

Nicht nur mit der Mehrheit, auch mit der Unendlichkeit ist die Allheit streng korrelativ. Unendlichkeit besagt die Relativität aller mathematischen Bestimmungen und nur auf dem Boden der Unendlichkeit ist die Allheit möglich. Die Allheit ist „Zusammenschluss der unendlichen Anzahl der Glieder". Allheit und Unendlichkeit bedingen einander.

Wir haben den teleologischen Charakter eines jeden Systems nachgewiesen. Stimmt das auch zur Allheit der Mathematik? Ist auch die Allheit teleologisch? Streitet nicht ein so subjektiver Gedanke wie „Zweck" mit der Exaktheit und Notwendigkeit der Mathematik? Hat nicht eben Spinoza, indem er more geometrico verfährt, die Teleologie abgelehnt? Allerdings hat die Mathematik mit einer Teleologie im Sinne eines subjektiven Zwecksetzens nichts zu tun. Teleologie hat aber auch einen streng-wissenschaftlichen Sinn [3]): teleologischer Zusammenhang bedeutet nur die im System gegebene Möglichkeit des

[1]) L. Gr., III. Kapitel, § 2. S. 103 ff.
[2]) Ebenda, S. 105.
[3]) Siehe § 11 unserer Schrift.

Übergehens vom einen Glied zum anderen, wobei das eine Mittel zum anderen als Zweck ist. In diesem wissenschaftlichen, methodischen Sinne ist auch die Allheit eine teleologische Ordnung, denn indem die Glieder einer Reihe zur Allheit zusammengefasst werden, ist das mathematische Denken imstande, aus dem einen Glied zum anderen fortzuschreiten. Diese Zweckmässigkeit ist, nach der Kantischen Unterscheidung, nicht „subjektiv" und ästhetisch, sondern „objektiv" und formal. Die Zweckmässigkeit geometrischer Figuren ist nach Kant „die Tauglichkeit zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Prinzip" [1]). Von der Allheit aus wird die Mehrheit „nach einem einzigen Prinzip", als Reihe, als Ganzes gedacht. Das ist der einzige Sinn der Teleologie.

Schliesslich sei noch der Nachdruck darauf gelegt, dass die Allheit nur mathematische Bedeutung hat. Freilich, in jeder anderen Wissenschaft wird die Allheit angewandt. Das ist aber nur der Fall, weil in allen Wissenschaften mit mathematischen Prinzipien operiert wird und keine Wissenschaft die Zahlen entbehren könnte, sodass auch keine ohne die Prinzipien der Unendlichkeit, der Einheit, der Mehrheit und der Allheit praktisch möglich wäre. Jedenfalls beruht dennoch nur die Mathematik auf diesen Prinzipien. Mit Unrecht hat z. B. Cohen den Staat als Allheit formuliert. [2]) Allerdings ist auch in der Staatswissenschaft der Begriff Allheit nicht zu entbehren, aber niemals ist Allheit Grundlage und Charakteristikum der Staatswissenschaft. Diese hat ihre eigenen autonomen Prinzipien, die ihren Gegenstand hervorbringen. Als Allheit ist der Staat ein mathematischer und eben kein juristischer Begriff. Nur als Gemeinschaft verantwortlicher Personen hat der Staat juristische Bedeutung. Allheit ist nur mathematischer Begriff, der ausserhalb der Mathematik völlig sinnlos ist.

§ 19. Die Autonomie der Mathematik.

Auf diesen vier Prinzipien basiert die Autonomie unserer Wissenschaft. Von jeglicher Oberherrschaft psychologistischer und naturalistischer Art haben wir sie befreit. In Unendlichkeit, Einheit, Mehrheit und Allheit hat sich uns der Inhalt

---

[1]) Kr. d. U., S. 223.
[2]) L. d. r. E., S. 202.

der Mathematik gezeigt, ganz unabhängig von Mengen gegebener Dinge und Erlebnissen, die die Metaphysik ihr aufnötigen möchte.

Aus Mengen gegebener Dinge lässt sich z. B. niemals die Zahl herleiten, denn eine Menge oder Klasse mit ihren Eigenschaften setzt ja gerade die Zahl voraus. Aus ihnen die Zahl herzuleiten, hiesse sich in einem circulus vitiosus herumdrehen. Aus der Äquivalenz, aus dem „ebensoviel" ist niemals das „soviel" zu erschleichen, denn die Äquivalenz setzt schon die mathematische Valenz, die mathematische „Mächtigkeit" voraus.

Das mathematische Urteil hat seine Geltung, seine Macht trotz aller Mengen gegebener Naturdinge. Gerade weil es seinen Grund nur in der Mathematik selbst hat, kann es von vornherein kein analytisches sein. Das Allgemeine der Mathematik wird nicht durch Analyse und Abstraktion gewonnen; es ist nicht das abstrakt-Allgemeine, sondern das konkret-Allgemeine [1]. Das Allgemeine der Mathematik ist keine allgemeine abstrahierte Eigenschaft, sondern im Allgemeinen konstituiert die Mathematik ihren Gegenstand, ihre Wirklichkeit selbst. Das mathematische Urteil ist, wie Kant allem vorkantischen Rationalismus und Empirismus gegenüber, betont hat, nicht analytischer, sondern synthetischer Art. Es entlehnt seine Wahrheit nicht den gegebenen Dingen, sondern erzeugt seine Wahrheit und Wirklichkeit in einer autonomen Synthese.

Auch der Psychologie gegenüber ist die Mathematik autonom. Wenn es sich um den spezifischen Gehalt der mathematischen Sätze, um ihren eigentümlichen Charakter handelt, sind alle Betrachtungen psychologischer Art, über Bewusstseinsarten, Geistesstrukturen und Erlebnismomente sorgfältig zu vermeiden. Für uns handelt es sich schliesslich um den reinen Inhalt der mathematischen Urteile, um ihren Gehalt und ihre Gültigkeit. Der Satz $2 \times 2 = 4$ würde gelten, auch wenn kein Bewusstsein da wäre, ihn zu denken und auszusprechen. Bei grossen Zahlen zeigt es sich ja sehr deutlich, dass nicht das Zählen oder Anschauen der Grund ihrer Gültigkeit ist und dass die mathematischen Begriffe trotz des menschlichen Erlebens gelten. Nur die λύσις τε καί ἴασις τῶν δεσμῶν

[1]) Vergl. Poincaré, Science et Hypothèse, S. 1—28.

nur die Befreiung und Genesung aus den Banden der Dinge oder der psychischen Akte kann die Mathematik retten.

Ein mathematischer Satz gilt nur, insofern er aus den mathematischen Prinzipien zu folgern ist. Seine Notwendigkeit ist nicht psychologisch, sondern nur autonom, d. h. mathematisch-axiomatisch. Das Axiom beherrscht die Mathematik, wie das Naturgesetz die Naturwissenschaft. Mathematik gründet sich nicht auf Intuitionen, sondern nur auf Axiome. Mit Recht bemühen sich die „Axiomatiker", wie Dedekind und Hilbert, die Geometrie und die Analyse aus einfachsten Axiomen herzuleiten. Mit Recht lehnt Hilbert das „Gegebene der Anschauung" ab, und sucht eine rein logische, mathematische Begründung [1]. Nur das Axiom bestimmt die Notwendigkeit eines Satzes: was in der euklidischen Geometrie notwendig ist, ist es nicht in der nicht-euklidischen, eben weil sie von verschiedenen Axiomen ausgehen. Aber worauf beruht die Geltung des Axioms? Auf seiner „faktitiven" Funktion im System der mathematischen Urteile. Seine einzige Rechtfertigung ist die methodische, innerhalb der autonomen Mathematik. Wie das Axiom die einzelnen Urteile rettet, wird es selbst von den einzelnen Urteilen realisiert. Es gilt notwendig, nicht in dem Sinne, dass es ewig und unveränderlich feststände, sondern in methodischem Sinne als Beweise und Einheit erzeugend. Das mathematische Urteil ist notwendig, weil es mathematische Wirklichkeit erzeugt, während es mit naturwissenschaftlicher und psychologischer Wirklichkeit gar nichts zu tun hat. Die Mathematik erschafft ihre eigene Wirklichkeit in autonomer Weise. Wenn also gesagt wird, die Mathematik habe mit Wirklichkeit nichts zu tun, und nehme keine Rücksicht auf Existenz, ist nur letzteres zuzugeben, ersteres nicht. Wirklichkeit ist ja nicht Existenz (vergl. § 12.). Das Erzeugnis der Mathematik ist niemals Existenz, sondern immer Wirklichkeit, mathematische Wirklichkeit. Die Existenz ist die Wirklichkeit *im* Raume und *durch* die Zahl, während mathematische Wirklichkeit die *des* Raumes und *der* Zahl ist. Sie und nur sie wird in der autonomen Mathematik erzeugt.

---

[1]) Verfehlt ist nur seine Gleichsetzung des Logischen mit dem Explikativ- („Formal") logischen.

IV. KAPITEL:

DIE PHILOSOPHIE DER NATURWISSENSCHAFT.

(Mechanik, Physik, Chemie, Biologie usw.).

§ 20. DIE METAPHYSISCHEN DEDUKTIONEN.

Descartes. Der Naturalismus. Der Psychologismus. Der Theologismus.

Auch der Naturwissenschaft hat sich die Metaphysik bemächtigt. Auch auf diesem Gebiete lassen sich metaphysische Tendenzen aufzeigen. Metaphysisch ist jedes Bestreben, die Naturwissenschaft von einer andern Wissenschaft aus zu bestimmen, von einem absoluten Zentrum aus der Naturwissenschaft näherzukommen.

A. Descartes. Wir haben im III. Kapitel die Mathematik als die Wissenschaft der Relationen von Raum und Zahl kennen gelernt. Nun sind *Raum und Zahl* zugleich das Instrument der Naturwissenschaft, mit dessen Hilfe diese die Natur hervorbringt. Die Reinheit der Mathematik bedeutet, wie Cohen richtig sagt [1], nicht ihre Isolierung, sondern gerade ihre Anwendbarkeit auf die mathematische Naturwissenschaft. Während dieselbe im Mittelalter nur selten an die Mathematik anknüpft, hat sie sich im 15. Jahrhundert in enger Korrelation mit ihr entwickelt. Der grosse Gewinn dieser Zusammenwirkung hat Descartes auf den irrigen Gedanken gebracht, dass die Naturwissenschaft aus der Mathematik herzuleiten sei. Die Mathematik wurde ihm zur Zentralwissenschaft, da sie ihm die einzige wahrhafte Erkenntnis schien. So wurde ihm die extensio, wie andrerseits das psychologische „cogito", („Cogitatio sola a me divelli non potest") zur metaphysischen Substanz. In der räumlichen Grösse erschöpfte sich nach ihm

[1] L. d. r. E., S. 120.

der Körper der Natur. Allen subjektiven Bestimmungen, allen sinnlichen Qualitäten der Farbe, des Tons, des Geruches gegenüber hat nur die geometrische Bestimmtheit eines Körpers objektives Sein. Das Wesen des Körpers besteht nach Descartes in seiner Extensio. Corpus = extensio sive spatium. Percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens; sed tantum in eo, quod sit res extensa in longum, latum et profundum [1]). Die Naturwissenschaft baut sich nach ihm nicht nur auf dem Boden der Mathematik auf, sondern ist letzten Endes nur ein Anhang dieser Wissenschaft.

Schon Leibniz sah ein, dass mit dieser Gleichstellung des physischen Körpers mit dem geometrischen das Problem noch nicht gelöst, sondern vielmehr umgangen war, dass der Raum nur die mathematische Bedingung des physikalischen Körpers sein kann, ihn aber niemals erschöpft. Neben der Ausdehnung kommt nach Leibniz, der Materie eine Kraft zu, der den Übergang zur Naturwissenschaft bildet. Der physikalische Körper enthält mehr als Extension, nämlich Energie.

Die Ansicht Leibnizens hat gesiegt, während die Cartesische mathematische Metaphysik sich nicht hat behaupten können: die Naturwissenschaft ging andere Wege und hat sich aus den Banden dieser Metaphysik befreit.

Viel verbreiteter war und ist noch immer

B. der Naturalismus, das metaphysische Bestreben, die Natur als Objekt an sich zu betrachten. Diese Metaphysik macht die Naturwissenschaft zum Zentrum und hypostasiert und verdinglicht ihren Gegenstand. Die Natur ist ihr ein Gegebenes und die Wissenschaft der Natur hat nur die in der Natur gegebenen Ordnung zu wiederholen. Die Naturgesetze sind nur Zeichen und Abbreviaturen von den Verhältnissen in der Natur selbst [2]). Ihre Gültigkeit beruht nach dem Naturalismus auf ihrer Übereinstimmung mit der in der Natur gegebenen Regelmässigkeit.

Diese Lösung des Problems scheint sehr einfach zu sein und ist dennoch sehr widerspruchsvoll. Denn wie wäre überhaupt Erkenntnis eines Gegebenen möglich? Wir sind ja nur

[1]) Principia Philosophiae, II, § 4.
[2]) Vergl. E. Becher, Naturphilosophie, S. 189 u. 192.

imstande, dasjenige zu erkennen, was wir selbst urteilend bestimmen. Ein Gegebenes verliert seinen Charakter der Gegebenheit, sobald es erkannt wird. Sobald die Natur verstanden wird, ist sie eben nicht mehr gegeben, sondern bestimmt, „vermittelt". Sie erkennen heisst nicht: sie hinnehmen, sondern: sie entdecken. Eine „gegebene" Ordnung aber wäre niemals zu entdecken. Dass die Naturwissenschaft nur diejenigen Gesetze erkennen kann, die sie selber gibt, wird vom Naturalismus übersehen. Nach dieser Auffassung ist die Naturwissenschaft heteronom, weil sie die Geltung ihrer Gesetze nicht sich selbst, sondern einem andern Prinzip entlehnt. Der Naturalismus hypostasiert die Natur und macht eben dadurch eine autonome Naturwissenschaft unmöglich.

C. Wir gehen zum Psychologismus über. Genau so wie der psychologische Zentralismus die Mathematik auf psychische Erlebnisse zurückzuführen sucht [1]), bemüht er sich auch, sich der Naturwissenschaft zu bemächtigen. Er fängt an, die Naturwissenschaft psychologisch zu betrachten und die mit ihr verbundenen psychologischen Erlebnisse (Denkakte, Erinnerung, Gedächtnis, usw.) hervorzuheben. Die Naturgesetze, so führt z.B. Lipps aus, sind nicht von menschlichen Gedanken zu lösen; sie sind „künstliche Gedankengebilde". „Das Fallgesetz etwa findet sich nur im Geiste des Naturforschers" [2]). Der kausale Zusammenhang sei eine Vermenschlichung der Natur, einer „dramatischen Rollenverteilung" zu vergleichen [3]). In derselben Ebene liegt auch die Machsche Theorie der Denkökonomie. Die Hypothese und das Naturgesetz sind nach Mach nur Mittel des menschlichen Denkens, um die Arbeit der Erfahrung zu ersparen. „Die wissenschaftliche Mitteilung enthält stets die Beschreibung, das ist die Nachbildung einer Erfahrung in Gedanken, welche Erfahrung ersetzen und demnach ersparen soll" [4]).

Die Naturgesetze sind „blosse subjektive Vorschriften für die Erwartung des Beobachters" [5]). Auch Pearson [6]) nennt „scien-

[1]) Siehe § 13 unserer Schrift.
[2]) „Naturphilosophie" in der Festschrift für Kuno Fischer, S. 69
[3]) Ebenda, S. 89.
[4]) Mach, Populär-wissenschaftliche Vorlesungen, S. 215, auch zitiert von Clay, Schets eener kritische geschiedenis van het begrip Natuurwet, S. 337.
[5]) Erkenntnis und Irrtum S. 450.
[6]) Grammar of Science, 1911 S. 112. Vergl. die soeben genannte Schrift Clays S. 343.

tifical law“ „a brief description in mental shorthand“, während auch Schlick [1]) in dieser Hinsicht von Konventionen und Symbolen spricht. Kurz: der Zusammenhang der Naturwissenschaft mit menschlichem Erleben wird von all diesen Erwägungen in den Vordergrund gezogen. Sie beschreiben, wie der Naturforscher das Naturgesetz bildet, welchen Wert es für seine Denkarbeit hat, wie es Arbeit erspart usw. Das ist psychologisch betrachtet durchaus wichtig. Der Psychologismus will jedoch mehr leisten als nur psychologische Beschreibung. Er will nicht nur beschreiben, sondern auch beurteilen, denn er meint, die Psychologie sei zu höheren Zwecken als nur zu niedrigen empirischen Untersuchungen auserkoren. Auch wo es sich um die Geltung der Naturwissenschaft handelt, habe die Psychologie mitzusprechen. Nicht nur das Erleben des Naturforschers, sondern auch die objektive Geltung seiner Urteile gehöre zu ihrer Kompetenz.

Wenn das wirklich der Fall wäre, so würde die ganze Geltung des Naturerkennens zur psychologischen Evidenz zusammenschrumpfen, denn die höchste Wahrheit des Psychologismus ist die Evidenz. Dann würde sich zugleich die ganze Natur zu einem wesenlosen Schein verflüchtigen. Jede psychologistische Auffassung der Naturwissenschaft mündet in den Illusionismus aus. Was Ed. von Hartmann hinsichtlich des transzendentalen Idealismus bemerkt hat: „vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus ist die Natur ein blosser Schein“, lässt sich vielmehr vom Psychologismus aussagen. Nur ihm wird die Natur eine Sinnetäuschung, die, wie es die Upanishaden des Veda nennen, der höchste Gott uns vorzaubert, ein Traum, eine Luftspiegelung in der Wüste. Das besagt jedoch auch, dass die Naturwissenschaft ein Traum ist, ein Spiel von menschlichen Erlebnissen ohne objektive Wahrheit. Auch der Psychologismus hebt also die Autonomie dieser Wissenschaft auf.

Der Naturalismus und der Psychologismus kommen von entgegengesetzter Seite her: ersterem ist die Natur ein Objekt an sich; letzterem ist das Erleben ein Objekt an sich und die Natur ein Traum. Sie begegnen einander in dem einen wesentlichen Punkte, dass sie der Naturwissenschaft ihre

[1]) Allgemeine Erkenntnislehre 1918, S. 60. ff.

autonome Geltung rauben. Dem Naturalismus ist sie die Kopie der Natur, dem Psychologismus ist sie nur Prahlerei. Jedenfalls ist es um ihre Autarkie geschehen.

D. Wir haben schliesslich die theologistische Metaphysik der Natur zu betrachten, die den Gottesbegriff hypostasiert und mit Gott die Natur zu bestimmen sucht. Nach Aristoteles z.B. ist die Natur ein lebendiger, teleologischer, organischer Zusammenhang von Substanzen, ein Ganzes von Zielstrebungen, deren letztes Ziel Gott ist. Gott ist das belebende Prinzip, der die Natur schuf und behauptet und bewegt, ihre erste Ursache und ihr letztes Ziel. Diese Metaphysik war die gangbare im Mittelalter und behauptet sich noch jetzt in der Philosophie der römisch-katholischen Kirche. Der Aufschwung der Naturwissenschaft im sechzehnten Jahrhundert bedeutete einen radikalen Bruch mit dieser theologischen Auffassung der Natur, wie übrigens mit dem ganzen Aristotelismus überhaupt. Dennoch konnte sich die theologistische Naturauffassung behaupten. Der Raum heisst noch bei Newton, genau wie bei Spinoza ein Attribut Gottes, und noch im neunzehnten Jahrhundert ist es Schelling, der die Methode Newtons und Boyles als ideeenlos und blind ablehnt, um die Natur aus dem Absoluten, aus Gott, zu deduzieren. Die Naturphilosophie hat nach Schelling die Aufgabe, die Natur zu betrachten, insofern sie in Gott ist. Nach Oken, seinem Nachfolger, ist sie „die Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt“ [1]). Auch bei Hegel wird die Natur theologisch als eine Entäusserung Gottes gefasst. In jüngerer Zeit war es Fechner, der die Natur als den Körper eines immanenten, göttlichen Bewusstseins betrachtete. Seine „Tagesansicht“ ist keine Wissenschaft, sondern „Glaube“. Auch der moderne Psychomonismus, obgleich weniger religiös gefärbt, gehört in diesem Zusammenhang. Die Aufgabe der Naturphilosophie, sagt z.B. Erich Becher, ist es, das „an sich“ der Natur als „Welt - Ich“, als „geistige Substanz“ zu erfassen. Obgleich der Terminus Gott vermieden wird, weht doch ein vager religiöser Hauch durch diese Darlegungen.

In all diesen theologistischen Anschauungen wird das Gottesprinzip mit der Natur, sei es als „Schöpfer“, sei es als „Prin-

[1]) Lehrbuch der Naturphilosophie I, S. VII.

zip" oder „an sich" verbunden. Das bedeutet in doppelter Hinsicht einen Irrweg, denn erstens wird wiederum die Naturwissenschaft entthront — es ist Gott, nicht die Naturwissenschaft, die die Natur bestimmt —, und zweitens wird das Gottesprinzip aus seinem Zusammenhang gerissen und in ein Gebiet, wohin es nicht gehört, hinübergepflanzt.

In immer anderer Gestalt bedroht die Metaphysik die Freiheit der Naturwissenschaft. Immer wieder versucht sie deren Gebiet zu annektieren. Wider diesen Imperialismus gilt es das Gericht der Philosophie anzurufen.

§ 21. Das Problem der Philosophie der Naturwissenschaft.

Gerade die Metaphysik der Natur hat den Skeptizismus jeder Naturphilosophie gegenüber veranlasst. Wenn man die letztere mit der Naturwissenschaft, mit der sie ursprünglich vereint war (Aristoteles nennt Naturphilosophie, Naturwissenschaft und Psychologie „Physica"), vergleicht, so zeigt sich, dass sie sich in einer misslichen Lage befindet. Es wird wohl niemand mehr geben, der die Bedeutung der Naturwissenschaft anzweifelt, während der Sinn der Naturphilosophie fast für jeden Naturforscher mindestens fraglich ist. Die Naturwissenschaft, so werden die meisten Physiker, Chemiker und Biologen argumentieren, bedarf keiner weiteren Begründung mehr. Die Naturphilosophie hat ihren Resultaten nichts mehr hinzuzufügen. „Echte freie Naturwissenschaft", sagt Classen, „ist nur möglich in voller Unabhängigkeit von jeder Philosophie, besonders aber jeder Naturphilosophie". [1]) Das ist fast noch immer die gangbare Meinung der Naturforscher.

Desto intensiver und desto vorsichtiger gilt es die Aufgabe der Philosophie hinsichtlich der Naturwissenschaft zu bestimmen.

Immerhin, auch wir lehnen die „Naturphilosophie" ab. Eine Philosophie kann niemals Philosophie der Natur, sondern nur Philosophie der Naturwissenschaft sein. Wir vermeiden sorgfältig alle metaphysischen Voraussetzungen und gehen vom „Faktum" der Naturwissenschaft aus.

Dieses Faktum umfasst mehrere Wissenschaften: Mechanik,

---

[1]) Vorlesungen über moderne Naturphilosophie, 1908.

Physik, Chemie, Mineralogie, Biologie, Astronomie, usw. Zwischen diesen Wissenschaften bestehen bestimmte Relationen: oft stehen sie im gegenseitigen Verhältnis von Hilfswissenschaften [1]). Die Physik und die Chemie sind Hilfswissenschaften der Biologie; die Chemie ist Hilfswissenschaft der Mineralogie usw.

Die Wissenschaften der Natur hängen zusammen — was jedoch nicht bedeutet, dass sie das Recht haben, einander zu annektieren. Ihre Korrelation wird in der tagtäglichen Praxis einer jeden dieser Wissenschaften angewandt. Ihnen ist es selbstverständlich, dass das möglich ist.

Für die Philosophie ist es dennoch ein Problem. Genau wie die Philosophie der Mathematik fragt: Wie ist die Mathematik als Einheit möglich?, fragt die Philosophie der Naturwissenschaft: Wie ist die Naturwissenschaft als Einheit möglich?

Nun könnte man versuchen, diese Frage in folgender Weise zu beantworten: jede dieser Naturwissenschaften hat einen bestimmten Teil der Natur zum Gegenstand, und dass sie einen Zusammenhang bilden, verdanken sie der Einheit der Natur, die somit die Einheit der Naturwissenschaften verbürgt. Das hiesse jedoch die Sache auf den Kopf stellen, denn die Einheit der Natur ist nichts Gegebenes, sondern eben das Problem der Naturwissenschaft. Nicht die Einheit der Natur verbürgt die der Naturwissenschaften, sondern umgekehrt letztere die erstere. Auch die Philosophie kann diese Einheit der Naturwissenschaft nicht in dem Sinne begründen, dass sie ihre Resultate zusammenfasst, sondern nur in dem Sinne, dass sie die methodischen Prinzipien, die „formellen Bedingungen" entdeckt, die alle Naturwissenschaften zu Naturwissenschaften macht.

Die Philosophie hat mithin mit einer Untersuchung des „erkennenden Bewusstseins" nichts zu tun, denn jene gehört der psychologischen, nicht der philosophischen Fakultät an. Wie der Naturforscher seine Wissenschaft erkennend erlebt, ist niemals Problem der Philosophie. Diese hat nur die Aufgabe, den spezifischen Inhalt der Naturwissenschaft zu umgrenzen, während sie sich um den Stoff dieser Wissen-

---

[1]) Vergl. Görland, Aristoteles und Kant, S. 436.

schaft nicht im geringsten kümmert. Sie gibt „nur eine Formel" der Naturwissenschaft und kann sich niemals in ihre internen Angelegenheiten mischen. Ohne bestimmte Lösungen bestimmter Probleme zu versuchen, gibt sie nur einen Hinweis in methodischer Hinsicht. Niemals kann sie entscheiden, ob die Relativitätstheorie oder die kinetische Naturerklärung wahr sei oder nicht. Sie hat nur die logischen Motive blosszulegen, die ihrer ganzen Problematik zu Grunde liegen.

Dennoch übt sie in dieser Weise einen indirekten Einfluss auf die Naturwissenschaft aus. Die Philosophie ist „tolerant", wie Edm. König [1]) sagt, aber nicht im passiven, sondern im aktiven Sinne. Durch die Formulierung der logischen Prinzipien, die die Naturwissenschaft ermöglichen, kann sie letztere vor den Gefahren eines unkritischen Gebrauches ihrer Prinzipien schützen. Die Frage z.B. ob das Atom „bestehe", oder nur eine „Fiktion" sei, wäre niemals gestellt worden, wenn nicht die Naturwissenschaft mit der Metaphysik der Natur auch die kritische Philosophie der Naturwissenschaft zurückgewiesen hätte. Indem die Philosophie den eigentlichen Inhalt der Naturwissenschaft darlegt, wird sie zugleich die Autonomie wiederherstellen, die ihr von der Metaphysik geraubt worden war.

§ 22. Die Substanz.

In welcher Gestalt müssen wir die Relationsprinzipien Wesen, Relation und System der Naturwissenschaft zu Grunde legen? ist die Frage. Wir befinden uns hier an der Geburtstätte dieser Prinzipien, denn es waren bekanntlich die Newtonschen Gesetze, an denen Kant seine Kategorien der Relation entdeckt hat. Das Gesetz der Trägheit, das Gesetz der Proportionalität von Kraft und Beschleunigung und das Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung wurden ihm zum Sprungbrett zu den Kategorien der Substanz, der Kausalität und der Wechselwirkung.

Substanz, Kausalität und Wechselwirkung vertreten die Prinzipien des Wesens, der Relation und des Systems in der Naturwissenschaft. Das Wesen tritt uns hier als Substanz,

---

[1]) Die Materie, S. 100.

die Relation in der Kausalität und das System in der Wechselwirkung entgegen.

In der Substanz, der Kausalität und der Wechselwirkung entdecken wir die Einheit, nicht nur der „exakten", sondern der ganzen Naturwissenschaft. Nicht in der Natur wird sie uns gegeben, denn diese setzt eben die Einheit der Naturwissenschaft voraus.

Aber ebensowenig wäre diese Einheit in einer bestimmten naturwissenschaftlichen Methode zu finden. Schon innerhalb dieses Gebietes wäre keine bestimmte allgemeine Methode zu vermitteln. Niemals sind z. B. die Gesetze grosser Körper ohnehin auf die Elektronen zu übertragen. Was von einem grossen elektrisch geladenen Körper gilt (dass er nach jeder Seite hin Energie ausstrahlt), gilt nicht vom einzelnen Elektron. Schon innerhalb der Physik also ist eine allgemeine Methode nicht erlaubt. Noch viel weniger wäre es angebracht, die ganze Naturwissenschaft auf eine bestimmte Universalmethode zurückzuführen. Die Einheit der Naturwissenschaft ist nur in bloss formalen, logischen Motiven wie Substanz, Kausalität und Wechselwirkung zu verankern.

Wenn wir diese Prinzipien einzeln behandeln, kann das selbstverständlich nicht bedeuten, dass sie überhaupt voneinander zu lösen wären. Sie sind nicht zu scheiden, sondern nur zu unterscheiden.

Das Wesen der Naturwissenschaft ist also die Substanz. Die Substanz wird dabei nicht gefasst in ihrer Bedeutung als Materie (feste oder flüssige Substanz). Sie hat mit Materie nur insofern etwas zu tun, als sie auch dem naturwissenschaftlichen Aufbau der Materie zu Grunde liegt. Die Materie ist überhaupt nur unter Voraussetzung des Substanzmotives bestimmbar. Keineswegs aber ist die Substanz mit Materie gleichbedeutend, denn diese ist nur logisches Motiv.

Die Natur wird in der Naturwissenschaft als Komplex von Relationen und Relationsreihen bestimmt. Relationen und Relationsreihen sind jedoch nur dann zu bestimmen, wenn etwas gesetzt wird, woran und woraufhin die Relationen zu bestimmen sind. Letztere sind nur dann zu formulieren, wenn ein Ansatzpunkt, eine Koordinate, eine Basis der Vergleichung angenommen wird. Dieser Ansatz, diese Koordinate, diese Basis ist die Substanz. Sie wird nur als ideeller Relations-

und Konstruktionspunkt supponiert. Sie ist in keiner Hinsicht in der Wahrnehmung einzeln gegeben und überhaupt niemals ausserhalb oder hinter den Relationen, sondern nur als methodischer Richtungspunkt denkbar, der die Art einer oder mehrerer Relationsreihen charakterisiert.

In der reinen Mechanik wird das Substanzmotiv von dem Prinzip der Erhaltung der Energie vertreten. Bewegung, Geschwindigkeit, Beschleunigung, Verzögerung wären nicht eindeutig zu messen, wenn nicht ein beharrendes Quantum der Energie überhaupt angenommen wäre. Die Energie ist kein geheimnisvolles Fluidum, keine verborgene Qualität, kein Urgrund der Natur, wie bei Ostwald, sondern nur ein ganz nüchternes, logisches, wissenschaftliches Substanzmotiv, nur Basis der Vergleichung, nur Richtungspunkt für Berechnungen. Energie ist nicht Weltschöpfer, sondern Weltproblem, genau wie die Substanz nicht spinozistischer Gott, sondern nur heuristischer Blickpunkt für die Heuresis ist. „Energie als letzter Naturfaktor will besagen", sagt Natorp [1]), „dass keine andere Erhaltung für die Rechnungen der Natur erforderlich und in der Tat auch gegeben ist, als allein die Erhaltung des Grundbestandes der Veränderung selbst". Man hat Mayer einen Vorwurf daraus gemacht, dass er die Energie zur Substanz erhoben hat. Man verstand eben nicht, dass der Energiebegriff geradezu auf dem Substanzmotiv beruhe. Energie besagt nach ihm nichts mehr oder weniger, als quantitatives Verhältnis zwischen zwei oder mehr Gruppen von Erscheinungen.

Auch wenn wir uns sodann zur Physik, zur Chemie und zur Biologie hinwenden, tritt uns das Substanzprinzip entgegen. In der Elektronenlehre z. B. wird es vom Elektron vertreten. Als man bemerkte, dass das Elektrizitätsquantum auf einem Atom immer eine ganze Zahl ist, dass m. a. W. ein elektrisch geladenes Tröpfchen seine Ladung immer sprungweise vergrössert, nahm man auch in der Elektrizität eine atomistische Struktur an. Obgleich schon Elektrizitätsquanten angenommen werden, die kleiner sind als Elektronen, wird dennoch das Elektron als eine „letzte" Einheit geprägt, ja, es wäre überhaupt nicht denkbar, nicht wissenschaftlich fruchtbar, wenn es nicht dem Substanzmotiv diente. Auch das Elektron ist niemals

---

[1]) L. Gr., S. 352/3.

gegeben, sondern nur ideeller Konstruktionspunkt, nur „begriffliches Postulat" (Cassirer), nur methodische Supposition zur Bestimmung von Relationen.

Auch das chemische Atom ist nur in diesem Lichte verständlich. Dem Physiker ist das Atom ein System von Elektronenbahnen, dem Chemiker ist es eine „Substanz". Besonders deutlich ist hieraus zu ersehen, dass Wesen und System, Substanz und Wechselwirkung nichts „Gegebenes", sondern nur methodische Blickpunkte, nur „Wechselbegriffe" sind.

Dem Chemiker ist das Atom eine Substanz oder m.a.W. ein Relationspunkt. Es bedeutet „keinen festen physischen Tatbestand, sondern eine logische Forderung" [1]), eine „regulative Idee". Die Hartnäckigkeit, mit der wir immer vom „Sein" der Atome sprechen, obgleich wir wissen, dass das Atom kein bestimmtes „Ding" ist, ist daher nicht so sinnlos, wie sie scheint. Das „Sein" des Atoms ist immerhin nicht sein „Da-Sein", sondern nur seine Funktion als ideeller Gesichtspunkt.

Auch den biologischen Naturwissenschaften liegt die Substanz zu Grunde. Obgleich die Mikrostruktur hier um vieles verwickelter ist, so behalten doch die Relationsprinzipien auch hier ihre Gültigkeit. Sobald der Organismus als ein System von Organen und deren Funktionen betrachtet wird, vertritt das Organ das Substanzmotiv. Auch hier wiederum ist die Substanz nicht wahrnehmbares Ding, sondern Blickpunkt: das Organ ist kein geschlossener Tatbestand, sondern nur methodische Forderung. Es „*ist*" also nur, insofern es Relationen, Prozesse ermöglicht; es ist nicht an sich, sondern nur für die biologischen Relationen im Organismus.

In verschiedenen Wissenschaften der Natur haben wir das Substanzprinzip tätig gesehen. Immer bedeutete es die Setzung einer ideellen Koordinate, einer „Rechenmarke der Theorie", wie Liebmann das Atom nennt.

Vor allen war es Kant, der diese Funktion der Substanz entdeckt und immerhin am schärfsten bestimmt hat. Während sie bei Descartes und Spinoza noch zum metaphysischen Ens hypostasiert wurde; während auch Leibniz (obgleich er sie als Kraft bestimmt) noch metaphysisch mit diesem Be-

---

[1]) Cassirer, S. und F., S. 207.

griff wirtschaftet, war es Kant, der die Substanz als das Beharrliche *in* den Veränderungen bestimmte. „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert" [1]. So lautet der „Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz", dessen Beweis „nur durch eine Deduktion der Möglichkeit (der Erfahrung)" [2] zu führen ist. „In der Erscheinung ist Substanz nicht absolutes Subjekt, sondern beharrliches Bild der Sinnlichkeit" [3]. „Der Begriff der Substanz bezieht sich immer auf Anschauungen" [4]. Kurz, nach Kant ist die Substanz nur Substanz für die Relationen. Dieses Prinzip ist also nicht, wie Riezler [5] meint, seit Kant abgeschafft, sondern gerade von Kant in seiner methodischen Bedeutung erzeugt worden. Wie könnte man von „konstanten Beziehungen" sprechen, wie auch Riezler es tut, ohne das Substanzmotiv der Beharrlichkeit der Energie vorauszusetzen. Die Substanz ist nicht ὑποκείμενον, sondern ὑπόθεσις, nicht Grundlage, sondern Grundlegung, nach Cohens deutlicher Unterscheidung, „Subjektion" „zum Behufe der Veränderung [6]).

§ 23. Die Zeit und die Kausalität.

Die Substanz ist nur Substanz der Relationen. Welche sind die für die Naturwissenschaft typischen Relationen? ist jetzt die Frage. Die Relationen der Mathematik sind solche der Mehrheit des Raumes und der Zahl. Die naturwissenschaftlichen Relationen sind von ganz anderer Art, denn die Naturwissenschaft fragt nicht nach Mehrheit in räumlichem oder numerischem Sinne. Diese ist zwar ihre Materie und ihr Instrument, aber nicht ihr führendes, charakteristisches Prinzip. Zwar ist die Naturwissenschaft empirisch ohne den Raum- und den Zahlbegriff nicht möglich. Das bedeutet dennoch nicht, dass Raum und Zahl sie „ermöglichen", dass ein räumliches oder numerisches Verhältnis qua talis ein

---

[1]) Kr. d. r. V., S. 219.
[2]) Ebenda, S. 221.
[3]) Ebenda, S. 464.
[4]) Ebenda, S. 355
[5]) Die physikalische Kausalität und der Wirklichkeitsbegriff. Kant-Studien, XXXIII, S. 380.
[6]) Cohen, L. d. r. E., S. 222.

naturwissenschaftliches ist. Die Bahnen der Planeten sind elliptisch, aber nicht die Ellipse, sondern die Tatsache, dass die Planeten in elliptischen Bahnen wandern, ist Gegenstand der Astronomie.

Die Relationen, die wir jetzt suchen, sind weder räumlich noch numerisch, sondern sui generis.

Damit wir sie näher inhaltlich bestimmen können, fassen wir den Begriff der Zeit ins Auge. Nach Kant und Cohen wird die Zeit schon in der Mathematik konstituiert. Beide Denker aber verwechseln die Mehrheit mit dem Erleben, dem Zählen der Mehrheit [1]). Wir mussten das ablehnen. Der Raum und die Zahl haben zeitlose Geltung, denn die Zeit stellt sich erst in der Naturwissenschaft ein: die mathematische Kurve wird zeitlos konstituiert, die Bahn eines physischen Körpers ist nur in der Zeit bestimmbar. Letztere ist es z.B. auch, die die Mechanik zur Naturwissenschaft macht. Die Zurückführung derselben auf die Elektrodynamik besagt ja nichts anderes. Die Zeit ist das Prinzip der Bewegung und Veränderung, also nicht der Mathematik, sondern der Naturwissenschaft. Erstere erzeugt in der Geometrie die „communio spatii", wie Kant sagt, letztere bringt das „commercium" der Kräfte, das παμπλῆρες ὄν der Masse, des Lichtes, der Wärme, der Elektrizität, des organischen Lebens usw. hervor und braucht dazu die Zeit als Faktor. Die naturwissenschaftlichen Relationen sind immer solche der Zeit. Kant hat mit Recht nur die Zeit und nicht zugleich den Raum zum „Schema" für die Kategorien der Naturwissenschaft gemacht [2]). Obgleich er in seiner transzendentalen Ästhetik beide Begriffe einander parallel entwickelt, hat er doch später, wo es die Möglichkeit der Naturwissenschaft und ihre Eigenart zu begründen galt, nur letztere auserwählt. Nur die Zeit, nicht der Raum realisiert die Kategorien der Naturwissenschaft, insofern sie die Brücke ist, die von den Kategorien zu den Grundsätzen hinüberführt. Die drei „Analogien" sind „nichts Anderes als Grundsätze der Bestimmung des Daseins der Erscheinungen in der Zeit" [3]). Man hat geglaubt, Kant in dieser Hinsicht verbessern zu müssen: die

---

[1]) Siehe § 14 unserer Schrift.

[2]) Kr. d. r. V., S. 182 ff.

[3]) Ebenda, S. 246/7.

Scheidung von Raum und Zeit widerstreite der modernen Physik; Kant stehe auf dem Boden der klassischen Mechanik, die Raum und Zeit als von einander geschiedene Grössen betrachtet; die moderne Physik mache dieser Auffassung ein Ende, weil sie die Zeitkoordinate als Faktor in jeder Ortsbestimmung betrachte. Man übersieht dabei jedoch, dass Kant Raum und Zeit gar nicht geschieden, sondern nur, wo es den reinen Begriff der Naturwissenschaft zu bilden galt, unterschieden hat. Dieser methodische Unterschied besagt wirklich nicht, dass der Physiker faktisch nichts mit dem Raume zu tun habe. Sie bedeutet keinen dinglichen Gegensatz, sondern nur eine begriffliche Sonderung. Die moderne Physik ist vielmehr ein glänzender Beleg für die Wahrheit des Kantischen Satzes, dass die Zeit eine conditio sine qua non der Naturwissenschaft sei, weil sie eben lehrt, dass der Raum nur zum physischen Raum wird, wenn in der Ortbestimmung die Zeit als Faktor eingeschaltet wird [1]. Die naturwissenschaftlichen Relationen sind ihrem Wesen nach zeitliche.

Wir müssen jedoch noch einen Schritt weiter tun: nicht nur das post hoc, sondern auch das propter hoc, nicht nur das Folgen, sondern das Folgen*müssen* ist Gegenstand der Naturwissenschaft. Die Relationen dieser Wissenschaft sind nicht nur zeitliche, sondern auch kausale. Zeit und Kausalität sind streng korrelativ: die Zeit wird in der Kausalität, die letztere in der ersteren entdeckt. „Quand un phénomène nous apparaît comme la cause de l'autre", sagt Poincaré, „nous le regardons comme antérieur. C'est donc par la cause, que nous définissons le temps". Und umgekehrt: „Nous admettons, que le fait antérieur, l'antécédent, est la cause de l'autre, du conséquent. C'est alors par le temps que nous définissons la cause" [2]. Zeit und Kausalität definieren und erzeugen einander.

In der Kausalität sind mehrere Fussangeln versteckt. Wenn ich zwischen den Erscheinungen A und B eine Kausalrelation konstituiere, so könnte das bedeuten, dass Ursache und Wirkung samt ihrem Verhältnis in der Natur gegeben wären und dass

---

[1]) Vergl. die Schrift Cassirers Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, Berlin, 1921 und A. C. Elsbach, Kant u. Einstein, Berlin u. Leipzig, 1924.
[2]) Poincaré, La Valeur de la Science, Chap. II, S. 49.

die Naturwissenschaft diese Gegebenheiten aus der Natur herauszulesen hätte. Dann wäre die Kausalität ein analytisches Prinzip, das Kausalurteil ein blosses Erläuterungsurteil. Diese Auffassung ist vor-kantisch, denn gerade Kant hat gezeigt, dass ein gegebenes Kausalverhältnis niemals erkannt werden könnte. Erkenntnis von Kausalverhältnissen ist nur möglich, wenn der Naturwissenschaft ausser demjenigen, was sie sich selber „gibt" d. h. was sie selbst erzeugt, nichts gegeben wird. Nur was sie selbst konstituiert, kann sie als notwendig und kausal bestimmt einsehen. Gerade aus diesem Grunde aber ist die kausale Notwendigkeit niemals einfach geschlossen, niemals vollständig, wie die moderne Quantenmechanik des Atoms z.B. immer deutlicher zeigt. Der kausale Determinismus im dogmatischen Sinne, als die Idee eines restlosen und gegebenen Bestimmens und Vorhersagens, kann jetzt als überwundener Standpunkt gelten.

Einigermassen kritischer ist die Auffassung, dass nur die Ursache und die Wirkung gegeben seien, dass jedoch das Kausalverhältnis von der Wissenschaft konstituiert sei: die Ursache und die Wirkung wären gegeben; das Verhältnis wäre erzeugt. Auch jetzt ist die Kausalität noch nicht zu klarer Formulierung gekommen. Ebensowenig wie die Relation zwischen Ursache und Wirkung sind diese selbst gegeben. Nur in der kausalen Relation gelangen sie zum eigentlichen „Sein": die Ursache ist immer nur Ursache der Wirkung; die letztere gehört umgekehrt zur Ursache. Die Ursache ist keine gegebene Sache, sondern wird erst zur Sache, zum Naturgegenstand in Hinsicht auf ihre Wirkung. Die Wirkung ist nur diejenige der Ursache. Ursache und Wirkung samt ihrer Relation sind streng korrelativ. Von einer „Gegebenheit" kann niemals die Rede sein. Nicht „Gegebenheit", sondern unendliche „Bezogenheit" ist die Kausalität.

Die hier von uns zurückgewiesene Auffassung war die naturalistische. Jetzt gilt es noch die psychologistische Interpretation der Kausalität zu betrachten, deren bekanntester Vertreter Hume ist. Genau wie Locke die Substanz, hat Hume die Kausalität psychologisch begründet. Das Kausalverhältnis ist nach ihm nicht in der Natur, sondern nur im Erleben des Beobachters gegeben. „One event follows another, but we never can observe any tie between them. They seem conjoined, but

never connected[1]). Jedoch: „After he (d.h. Jemand) has observed several instances of this nature, he then pronounces them to be connected. What alteration has happened to give rise to this new idea of connexion? Nothing but that he now feels these events to be connected in his imagination" [2]). Die Kausalität ist nach Hume nicht in der Natur, sondern nur im Gefühl, im Erlebnis gegeben. Auch dieser Psychologismus ist jedoch nicht haltbar, denn das Eigentümliche der kausalen Relationen ist ja gerade, dass sie ungeachtet einer jeden psychologischen Beziehung „sind" d.h. „gelten". Ebensowenig als die Zahl ihre Geltung dem Prozess des Zählens entnimmt, ebensowenig hat die Kausalrelation, wenn es sich um ihre Geltung handelt, etwas mit dem Gefühl zu tun. Die Kausalität hat ihre Geltung gerade nur in der Ebene der Naturwissenschaft. Sie hat nur Sinn, insofern sie diese ermöglicht.

Das bedeutet aber: insofern sie eine *jede* der Naturwissenschaften ermöglicht denn jede Relation dieser Wissenschaft ist zeitlich-kausaler Natur. Nicht nur die Begriffe der Mechanik, wie Bahn, Geschwindigkeit, Beschleunigung, sondern auch diejenigen der Physik sind zeitlich-kausal. Wenn man das Atom als ein kleines System von Elektronenbewegungen um einen positiven Kern herum betrachtet, sind es immer nur zeitlich-kausale Relationen, die erzeugt werden. Das einzige Sein eines Elektrons ist seine Funktion in einem System zeitlich-kausaler Verhältnisse. Dass auch der Chemie Kausalrelationen zu Grunde liegen, könnte jedoch mindestens fraglich erscheinen. Dennoch weist die Entwicklung der modernen Chemie in diese Richtung. Immer mehr wird die starre Isolierung von Chemie und Physik zurückgewiesen. und zeigen sich die sogenannten chemischen „Eigenschaften" als Prozesse, als zeitlich-kausale Relationen. Die Affinität wird auf anziehende Kräfte aus den Zentrum des Atoms, die Valenz auf elektrische Wirkungen, auf Valenzelektronen (Stark) zurückgeführt. So ist auch die Chemie nicht eine Wissenschaft von starren Gebilden, sondern von Prozessen, die sich, wie jeder Prozess in der Zeit und der Kausalität gründen [3]). Auch in der Biologie schliess-

---

[1]) Enquiry concerning human Understanding, S. 76 (Of the Idea of Necessary Connexion), Bibliotheca Philosophorum, Vol. VII, Meiner-Verlag.
[2]) Ebenda, S. 78.
[3]) Vergl. Nernst, Theoretische Chemie, 1921, S. 1.

lich ist das der Fall. Obgleich die Relationen der organischen Natur um vieles verwickelter sind als diejenigen der anorganischen Natur, so haben sie doch die Kausalität zur Voraussetzung. Das einzelne Organ ist nur Konstruktionspunkt für Kausalreihen. Es ist überhaupt nichts Starres, nichts Unbewegliches, sondern es „ist" nur in diesen Kausalreihen.

Die Zeit und die Kausalität liegen der ganzen Naturwissenschaft zu Grunde. Diese konstituiert die Natur nicht als System starrer Dinge, sondern als System zeitlich-kausaler Relationen. Die Substanz ist Ansatz für die Kausalrelationen: ohne diese hat sie keinen Sinn. Sie bildet als „das Beharrliche in dem Wechsel der Erscheinungen" den Richtungspunkt für die Kausalreihen. Sie ist das Beharrliche des Wechsels und somit ohne Zeit und Kausalität völlig sinnlos. Erst Zeit und Kausalität vollziehen die Natur in Hinsicht auf die Substanz. Die letztere ist mit den ersteren korrelativ verbunden.

§ 24. Die Wechselwirkung.

Das System heisst in der Naturwissenschaft: Wechselwirkung. In der Mathematik wird es von der Allheit, in der Naturwissenschaft von der Wechselwirkung vertreten. Den geometrischen Raum nennt Kant communio, Beisammensein. In der Naturwissenschaft jedoch handelt es sich nur um das commercium von Kräften, um eine Zusammenwirkung, d. h. eine Wechselwirkung.

In der Wechselwirkung werden die Kausalreihen systematisch zu einer Ganzheit zusammengefasst. Schon in der Mechanik übt diese ihre Wirkung aus, wenn die verschiedenen Bewegungen miteinander zu einem Bewegungssystem, einem Reaktivsystem verbunden gedacht werden. Das ist die „durchgängige Wechselwirkung", von dem Kants dritte „Analogie" spricht [1]). Die Kausalreihen, die die Bewegungen erzeugen, sind einseitig; die Wechselwirkung fasst sie zusammen. Auch in der Elektronenlehre ist das Wechselwirkungsprinzip wirksam. Die Elektronen bilden ein System von anziehenden und abstossenden Kräften, das Atom. Letzteres ist nicht ein starres, strukturloses Ding, sondern es wird als Wechselwirkungssystem

[1]) Kr. d. r. V., S. 242.

von Elektronenbewegungen konstruiert. Nicht weniger ist sodann die Wechselwirkung in der Chemie vertreten. Dass wir in der Chemie nicht mit Eigenschaften starrer Elemente, sondern auch mit „Wirkungen" zu tun haben, ist im vorigen Paragraphen deutlich geworden: die chemische Eigenschaft ist nur das Symbol einer zeitlich-kausalen Relation, eines Prozesses. Auch in der Chemie werden diese zu einer Ganzheit zusammengeschlossen. Das chemische Atom ist nur „ein Glied in einer systematischen Mannigfaltigkeit überhaupt" [1]). Auf dem Prinzip der Wechselwirkung basiert z. B. die räumliche Ordnung, die Konfiguration der Atome. Auch zeigt es sich deutlich im periodischen System der Elemente. Auch letzteres ist nicht ein Zusammenhang von dinglichen Elementen mit ihren „Eigenschaften", sondern bedeutet in letzter Linie ein System von Reaktionen, von Wirkungen — eine Wechselwirkung also. Ordnet man die Elemente nach steigenden Atomgewichten, dann treten nach bestimmten „Perioden" wieder verwandte Elemente auf. So schliessen sich die Elemente zu einem System der Wechselwirkung zusammen. — In der Biologie erzeugt dieses Prinzip z. B. den Organismus. Die einzelnen Kausalreihen, wie Stoffwechsel, Fortpflanzung, Selbstregulation, kurz Assimilation und Dissimilation, samt den dazu dienenden Organen, bilden ein einheitliches Ganzes, eine Ganzheit, ein System der Wechselwirkung, einen Organismus. Auch die Organe sind keine starren Glieder, sondern Prozesse und der Organismus ist ein Wechselsystem von Wirkungen, ein Wechselwirkungs-Ganzes. Der Organismus ist die Wechselwirkung der Organe.

Wie jedes andere System ist auch die Wechselwirkung immer antezipierend. Die Kausal- und Zeitreihen erfordern eine Ergänzung. Gerade weil sie nicht gegeben sind, niemals gegeben sein können, ist der Weg der zeitlich-kausalen Bestimmung ein unendlicher. Gerade weil die Naturwissenschaft keine passive Wiederholung einer gegebenen Natur ist, ist ihr Weg unendlich: je tiefer sie die zeitlichen und kausalen Relationen erforscht, desto komplexer wird ihr die Natur. Wären dieselben gegeben, so wäre ein Aristotelisches πρῶτον κινοῦν erforderlich. Da sie jedoch nicht gegeben sind, ist jedes πρῶτον immer wieder ein δεύτερον. Nichtsdestoweniger oder besser: gerade darum

[1]) Cassirer, S. und F., S. 211.

muss die vollständige korrelative Bestimmung der Kausalreihen, muss die Wechselwirkung vorweggenommen werden. Im periodischen System der Elemente z. B. wird ein einzelnes Element antezipiert, bevor man es empirisch verifiziert hat. Die Wechselwirkung kann die einzelne Bestimmung der Relationsreihen nicht ersetzen und schliesst die Kausalität nicht aus, sondern vielmehr ein. Mendelejeff hat Germanium, Scandium, usw. aus dem System heraus, bevor sie faktisch entdeckt wurden, antizipiert, wobei das Wechselwirkungssystem ihm den Weg wies, wobei es nicht selbst erklärte und bestimmte, sondern bloss regulativen Wert hatte. Auch in der Biologie ist die Wechselwirkung (der Organe) nur eine Vorwegnahme, die die zeitlich-kausale Bestimmung nicht ersetzen kann. Auch hier ist sie immer Wechselwirkung in Bezug auf die Kausalität. Die verschiedenen einzelnen Reihen, das Wachstum, die Fortpflanzung, der Stoffwechsel, die Vererbung usw. werden im biologischen Wechselwirkungsprinzip systematisch zusammengefasst, jedoch nur antezipierend. Niemals ist der Organismus gegeben; niemals ist er vollendet da, sondern immer ist er im Zustand des Werdens.

Man hat geglaubt, das Prinzip der Ganzheit sei nur für die Biologie charakteristisch und suchte den Beweis dieser Ganzheitsrelationen (Jordan) z. B. in der Beobachtung, dass zwei Zellen dieselben Reize empfangen und dennoch verschiedene Genen zur Entwicklung bringen [1]). Das weise auf eine Unzulänglichkeit der Kausalbestimmung hin und erfordere eine Ganzheitsrelation. Immerhin wäre die Biologie ohne die Annahme eines Wechselwirkungssystem als „regulative Idee" gar nicht möglich. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Physik z. B. nur kausal erkläre und das Wechselwirkungssystem nicht erfordere. Letzteres ist nicht nur für die Biologie, sondern für die ganze Naturwissenschaft charakteristisch. Weil die Chemie und die Physik mit ihrer Kausalerklärung niemals zu Ende kommen, erfordern auch sie die Wechselwirkung als Systemprinzip.

Wir betrachten schliesslich den teleologischen Charakter der Wechselwirkung. Teleologisch ist auch sie nur in dem Sinne, dass sie es ermöglicht, die Reihe a, b, c, d ... als Mittel zu

[1]) Vergl. H. Jordan, Synthese, in „Vragen des Tijds", 1924.

benutzen, um zur Reihe a', b', c', d' .... als Ziel hinüberzutreten. Die Teleologie ersetzt niemals die Kausalerklärung, sondern leitet und reguliert sie nur. Sie ist nicht konstitutiv sondern nur regulativ und bestimmt nicht, sondern antezipiert nur. Sie ist keine immanente Qualität in der Natur, sondern „nur eine Idee". Kausalität und Teleologie können, ja müssen vereint werden. Das ist jedoch nur möglich wenn wir, wie Kant sagt, einsehen „das die Vereinigung beider Prinzipien nicht auf einem Grunde der Erklärung (Explikation) der Möglichkeit eines Produkts nach gegebenen Gesetzen für die bestimmende, sondern nur auf einem Grunde der Erörterung (Exposition) derselben für die reflektierende Urteilskraft beruhen könne" [1]. Nur in diesem methodischen, wissenschaftlichen Sinne, ist z. B. die Wechselwirkung der Elektronen teleologisch. Es stecken keine geheimnisvollen Absichten in diesen „Substanzen". Auch der Organismus hat keine Entelechie in seinem Herzen und ist dennoch teleologisch gebildet, insofern jeder Prozess dem anderen dienen muss und sie zusammen dem Ganzen dienen. Der Entelechiebegriff Drieschs ist gerade seines unwissenschaftlichen Charakters wegen abzulehnen. Die Entelechie wäre eine geheimnisvolle Eigenschaft des Organismus, während die richtig verstandene Teleologie ein nüchternes wissenschaftliches Prinzip ist. Die teleologische Wechselwirkung ist das dritte und letzte Relationsprinzip, das der Naturwissenschaft zu Grunde liegt.

§ 25. Die Autonomie der Naturwissenschaft. Das Naturgesetz.

Die drei Prinzipien der Relation geben der Naturwissenschaft ihren eigentümlichen Inhalt, den sie mit keiner andern Wissenschaft gemein hat. Sie charakterisieren eine Objektivierungsrichtung ganz eigener Art, eine Methode sui generis. Die Substanz, die Zeit und die Kausalität, die Wechselwirkung gelten ohne Rücksicht auf die Mathematik. Die Einheit, die Mehrheit die Allheit und die Unendlichkeit sind zwar ihre Instrumente, aber keineswegs ihre Prinzipien. Ebensowenig haben sie etwas mit einer gegebenen Natur zu tun. Sie sind keine „passiven Abbilder eines gegebenen Seins", sondern „selbstgeschaf-

[1] Kant, Kr. d. U., § 78; siehe auch § 81.

fene, intellektuelle Symbole" [1]), deren Eigenart gerade ist, dass sie die Natur erst erzeugen. Auch müssen sie radikal von jedem menschlichen Erleben gesondert werden. Die Voraussetzung kausaler Relationen und zeitlicher Folge bedeutet eben eine λύσισ τε καὶ ἴασις aus allem psychologischen Erleben. Sie gelten ungeachtet des Umstandes, dass sie von menschlichen Individuen gedacht, denkend erlebt werden. Wenn eine Weltkatastrophe den menschlichen Organismus und damit das menschliche Denken vernichtete, würden die kausalen Relationen nichts von ihrer Geltung einbüssen. Wenn morgen unsere Atmosphäre vergiftet wird, geschieht das nur einer kausalen Ordnung zufolge. Die Geltung der Kausalität wäre damit nicht beendigt, sondern eben bewiesen. Substanz, Zeit, Kausalität und Wechselwirkung wären gültig, auch wenn kein Mensch da wäre. Sie gelten nur, insofern sie die Naturwissenschaft ermöglichen und in dieser Wissenschaft die Natur aufbauen und gerade auf ihrer Gleichgültigkeit allen anderen Wissenschaften gegenüber beruht die Autonomie der Naturwissenschaft.

Diese Autonomie zeigt sich im Begriffe des Naturgesetzes. Wie das Axiom die Mathematik beherrscht, genau so steht die Naturwissenschaft unter der Botmässigkeit des Naturgesetzes.

Die Naturwissenschaft ist die Wissenschaft des Naturgesetzes. Darum lässt sich von ihm dasselbe aussagen wie von dieser Wissenschaft. Erstens lassen sich in jedem scharf und vollständig formulierten Gesetz die drei Prinzipien Substanz, Kausalität und Wechselwirkung aufzeigen. Mit Unrecht schreibt daher Sternberg: „Gesetze sind mithin stets solche der Kausalität" [2]). Das ist zwar nicht falsch, aber unvollständig, denn die Substanz und die Wechselwirkung bestimmen das Gesetz nicht weniger als die Kausalität [3]). Zweitens ist das Naturgesetz autonom, weil seine Geltung nur auf seiner Funktion im System naturwissenschaftlicher Urteile, auf seiner faktitiven, Natur erschaffenden, Bedeutung beruht. Die Natur, der Gegenstand „Natur" ist nichts anderes als Notwendigkeit und Gesetzlichkeit [4]). „Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem

[1]) Cassirer, Ph. s. F., I, S. 5.
[2]) Einführung in die Philosophie, S. 142.
[3]) Siehe Clay, Schets eener kritische geschiedenis van het begrip Natuurwet, S. 218.
[4]) Vergl. Kant, Kr. d. r. V., S. 232.

Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen" [1]). Die einzige Rechtfertigung des Gesetzes ist seine methodische Funktion und diese Selbstrechtfertigung ist seine Autonomie.

Dennoch scheint *ein* Umstand diese schöne Autonomie zu zerstören: das Experiment, das auf ein heteronomes Moment im Naturgesetz hinzuweisen scheint. Bei Lichte besehen aber ist das Experiment vielmehr eine Beglaubigung der Autonomie des Naturgesetzes. „Kein Physiker", sagt Cassirer [2]), „experimentiert und misst in Wahrheit mit dem Einzelinstrument, das er sinnlich vor Augen hat, sondern er schiebt ihm in Gedanken ein ideales Instrument unter". In jedem Experiment sind m.a.W. die Theorie und das Gesetz schon vorausgesetzt: Galilei hat sein Fallgesetz nicht gefunden durch planloses Zusammenwürfeln von Wahrnehmungen, sondern dadurch dass er „den Begriff der gleichförmigen Beschleunigung hypothetisch fixiert und als gedankliches Grundmass den Tatsachen entgegenhält" [3]). Das Experiment gibt nur Antwort auf die vom Naturgesetz aus gestellte Frage. Das Gesetz führt das Experiment erst zur Antwort hin. Letzteres zerstört also nie seine Selbstherrlichkeit, sondern bestätigt sie, gerade weil es nicht neben dem Gesetze steht, sondern zu ihm gehört. Das Gesetz ist eben ohne Experiment nicht möglich, da gerade im letzteren seine Autonomie entdeckt wird. Es lässt sich nicht fingieren ausserhalb dem Feld, dem „Bathos" der Erfahrung. Es harrt der Bestätigung, aber nur im Experiment lässt es sich bestätigen. Eben darin liegt die Autonomie des Gesetzes. Es ist „Urheber der Natur", jedoch nicht aus Willkür (das wäre wiederum psychologistisch gedacht!), sondern nur mit fortwährender Kontrolle und Revision, sodass es die Natur nicht fingiert, sondern mit und an dem Experiment erzeugt. Die bekannte Hegelsche Konstruktion der 7 Planetenbahnen (in der Jenaer Dissertation) ist wirklich nicht im Geiste Kants, sondern vielmehr im Widerspruch zu diesem grossen Empiriker.

Das Naturgesetz ist und bleibt autonom: es braucht das Experiment nicht abzulehnen, denn seine Autonomie wird eben im Experiment bewiesen. Im autonomen Naturgesetz zeigt sich, aller Metaphysik zuwider, die Reinheit der Naturwissenschaft.

---

[1]) Ebenda, S. 247.

[2]) S. und F., S. 191.

[3]) Ebenda, S. 334. Vergl. Hönigswald, Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre, S. 5, und Duhem, La Theorie physique, son objet et sa structure, S. 238, auch zitiert von A. C. Elsbach, Kant und Einstein, S. 138.

V. KAPITEL:
DIE PHILOSOPHIE DER SPRACHLEHRE.
(Grammatik, Lexikographie).

§ 26. Die metaphysischen Deduktionen.

Der Naturalismus. Der Psychologismus. Der Historismus. Der Ästhetizismus. Der Eklektizismus.

Auch jetzt beginnen wir damit, dass wir einige metaphysische Begründungen der Sprachlehre in Augenschein nehmen. Dabei ist es uns nicht um geschichtliche Vollständigkeit, sondern um Verdeutlichung eines systematischen Grundgedankens zu tun.

A. Der Naturalismus betrachtet die Sprache als ein Produkt der Natur und die Sprachlehre als Naturwissenschaft. Er ist vor allem eine Erscheinung des neunzehnten Jahrhunderts, die ihre Wurzeln in der Romantik hat. In Fr. v. Schlegels Schrift „Über die Sprache und Weisheit der Inder" z.B. wird unter dem Einfluss Schellings die Sprache als ein Organismus aufgefasst. Während jedoch der Begriff des Organischen in der romantischen Philosophie eine allgemeine Bedeutung hat, trägt es in der auf der Romantik folgenden Periode, dem Positivismus, ein bestimmtes naturwissenschaftliches Gepräge. Dieser Entwicklungsgang spiegelt sich in der Sprachphilosophie wieder. Genau wie sich in der marxistischen Geschichtsauffassung neben einem spekulativ-hegelschen ein naturwissenschaftlicher Entwicklungsbegriff aufzeigen lässt, genau so ist die Sprachphilosophie dieser Zeit eine Verbindung des Romantischen mit dem Naturalistischen. Diese zwei Tendenzen, von denen übrigens die letztere die stärkere ist, finden sich z.B. bei Schleicher, der in seiner Schrift „Sprachvergleichende Untersuchungen" (1848) die Bedeutung eines Wortes von der Beziehung unterscheidet. Die Bedeutung zeigt sich in der Wurzel, die

Beziehung im Affix. Schleicher unterscheidet sodann drei Arten von Sprachen :

a. solche, in denen nur die Bedeutung zur Geltung kommt (isolierende Sprachen) ;

b. solche, in denen der Wurzel ein Affix angefügt wird, und also die Bedeutung mit der Beziehung äusserlich verbunden wird (agglutinierende Sprachen) ;

c. solche, in denen Wurzel und Affix ganz verschmolzen sind (flektierende Sprachen).

Diese Unterscheidung gilt nicht nur von Sprachgruppen, sondern zugleich von der geschichtlichen Entwicklung. Es ist der Dreitakt Hegels, These — Antithese — Synthese, der sich auch in der Sprachphilosophie Schleichers vernehmen lässt. Die isolierenden Sprachen sind den Kristallen, die agglutinierenden den Pflanzen, die flektierenden den tierischen Organismen zu vergleichen.

Neben diesen romantischen Gedankengängen lässt sich bei Schleicher eine naturalistische, Darwinistische Tendenz beobachten. „Die Sprachen leben, wie alle Naturorganismen, sie handeln nicht wie der Mensch, haben also auch keine Geschichte, woferne wir dieses Wort in seinem engeren und eigentlichen Sinne fassen" [1]). Die Sprache gehört zur Natur und hört auf, wo die Geschichte „anfängt". Die Linguistik ist keine historische Wissenschaft, sondern eine Naturwissenschaft. Schleicher bekennt sich zum naturalistischen Monismus : sein Buch „Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft" ist ein „offenes Sendschreiben an Ernst Haeckel" [2]). Obgleich der Schleichersche Naturalismus keine direkten Anhänger mehr hat, ist dennoch der Naturalismus nicht aus der Sprachphilosophie verschwunden. Noch immer werden die Sprachen als organische Gebilde aufgefasst und biologische Begriffe in die Methode der Sprachlehre hineingetragen, so z.B. von Dauzat (La vie du language), dem die Sprache ein Organismus ist und v. d. Gabelentz, aus dessen „Sprachwissenschaft" Pos in diesem Zusammenhang eine Menge von Belegstellen zusammengetragen hat, die auf eine noch immer herrschende naturalistische Tendenz hinweisen [3]).

[1]) Kompendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen, S. 2.

[2]) Über Schleicher siehe auch Cassirer, Ph. s. F., I, S. 106.

[3]) Pos, Logik der Sprachwissenschaft, S. 102.

Auch in der Sprachlehre hat der Naturalismus, gerade weil er die naturwissenschaftliche Methode zur Universalmethode hypostasiert, den Reiz des Einfachen. Dennoch ist er im Irrtum, denn er verwechselt das Material der Sprache mit dieser selbst. Gewiss ist das Lautmaterial ein physiologisches Problem, und sind die Sprachorgane nur aus biologischem Gesichtspunkt zu betrachten; niemals aber wird die Sprachlehre, die sich mit der Sprache selber beschäftigt, zur Naturwissenschaft, ebensowenig wie der Naturforscher zum Mathematiker wird, weil er seine Gesetze mathematisch formuliert. Immerhin ist die Physiologie in bestimmten Fällen ein Instrument, wo es die Sprache zu erklären gilt; niemals aber darf sie zum Zentrum der Sprachlehre werden. Der Naturalismus bedeutet auch jetzt wieder die Heteronomie, denn er kommt dem Hang der Naturwissenschaft, ins Gebiet der Sprachlehre hineinzudringen und ihr ihre despotischen Gesetze aufzuerlegen, entgegen. Er ist immer die Rechtfertigung der naturwissenschaftlichen Machtübergriffe.

B. Der Psychologismus. Wider diese Übergriffe der Naturwissenschaft ins Gebiet der Sprachlehre hat man die Psychologie zu Hilfe gezogen. Auf die naturalistische und materialistische Periode des neunzehnten Jahrhunderts folgte eine psychologistische und auch diese Wendung spiegelt sich in der Sprachphilosophie wieder. Die Sprache wird jetzt in erster Linie ein psychologisches Problem: Steinthal und Paul schliessen sich der intellektualistischen Psychologie Herbarts an, Wundt sucht eine voluntaristische, v. Ginneken eine sensitivistische Begründung der Sprache.

Steinthal z.B. unterscheidet von der besonderen Sprachwissenschaft, die „in den einzelnen Grammatiken der gegebenen Sprachen“ vorliegt, die Sprachphilosophie, die den Gegenstand, die Methode, die Grundsätze usw. der Grammatik untersucht. „Sie ist rein formal, insofern sie es nur mit der allgemeinen Form der Sprachtätigkeit .... zu tun hat“ [1]), „insofern sie vorzugsweise das sprechende Subjekt betrachtet“ [2]). Die Frage nach dem Sein der Sprache ist nach Steinthal nur auf psychologischem Wege zu beantworten [3]), sodass

---

[1]) Steinthal, Abriss der Sprachwissenschaft, S. 29.
[2]) Ebenda, S. 30.
[3]) Ebenda, S. 74.

Sprachphilosophie gleichbedeutend ist mit Sprachpsychologie. Derselbe Standpunkt wird von Wundt vertreten. Nach Wundt ist Sprachphilosophie ein Kapitel der Völkerpsychologie, das die psychologischen Gesetze, die der Sprache zu Grunde liegen, aufdecken muss. Auch Marty, der sich übrigens Wundt und Steinthal gegenüber ablehnend verhält, bewegt sich auf psychologischen Wegen, indem er die Grammatik mit der Logik zu verbinden sucht, wobei das Logische ihm „überhaupt das durch die Sprache Ausgedrückte, also das unrichtige, wie das richtige" ist [1]). Das Fundament der Grammatik ist ihm das Logische, „in jenem weiteren, eigentlich psychologischen Sinne" [2]) und die philosophische Betrachtung der Sprache „einem beträchtlichen und wichtigen Teile nach empirisch-psychologischer Natur" [3]). Auch nach Güntert ist der einzige Prüfstein für die Sprachwissenschaft der tatsächliche Sprachgebrauch [4]).

Wider den Psychologismus lässt sich ein analoger Einwand wie gegen den Naturalismus erheben. Immerhin lässt sich das Spracherlebnis psychologisch betrachten, und kann die Frage, wie der Mensch spricht und sprechend denkt und fühlt usw. nur aus psychologischen Erwägungen heraus beantwortet werden. Dennoch kann die Psychologie nie zur Basis der Sprachlehre werden, denn das wäre wieder Heteronomie. Nicht wie man eine Sprache faktisch spricht, sondern was sie *ist* d. h. die Art und Weise wie sie gesprochen werden soll, ist Gegenstand der Sprachlehre. Niemals ist das „soll" auf psychologischem Wege zu begründen. Wer die Sprachlehre psychologisiert, heteronomisiert sie zugleich.

Eine dritte realistische Sprachmetaphysik ist (C) der Historismus, der die Geschichte der Sprache zur Grundwissenschaft prägen möchte und z.B. von H. Paul vertreten wird. Paul bestreitet den Naturalismus; die Sprache ist nach ihm kein Stück der Natur, sondern Geschichte. Sein Buch „Prinzipien der Sprachgeschichte" fängt folgendermassen an: „Die Sprache ist wie jedes Erzeugnis menschlicher Kultur ein Gegenstand

---

[1]) Marty, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, S. 81.
[2]) Ebenda, S. 82.
[3]) Ebenda, S. 63.
[4]) Grundfragen der Sprachwissenschaft, S. 25.

der geschichtlichen Betrachtung" [1]. „Was man für eine nichtgeschichtliche und doch wissenschaftliche Betrachtung der Sprache erklärt, ist im Grunde nichts als eine unvollkommen geschichtliche . . . ."[2].

Auch der Historismus geriete, sobald er konsequent durchgeführt würde, auf gefährliche Wege, denn wäre er im Recht, so wäre kein „richtiger" Gebrauch der Sprache mehr möglich und ginge jede Norm und zugleich jede Normwissenschaft der Sprache, jede „Sprachlehre" verloren. Dann könnte die Sprachlehre kein eigenes Gebiet mehr behaupten und würde mitgerissen werden im Strome des geschichtlichen Werdens.

Dass sich auf dem Boden der realistischen (naturalistischen, psychologistischen, historistischen) Metaphysik niemals eine selbstherrliche Sprachlehre errichten lässt, ist von Sprachphilosophen wie Croce und Vossler nachdrücklich hervorgehoben worden. Ihnen ist die Sprache in erster Linie ästherisch-normativen Charakters. Jetzt betreten wir das Gebiet der idealistischen Metaphysik, wo das Zentrum von den empirischen nach den Normwissenschaften der Kunst verlegt wird. (D) Ein Anhänger des Ästhetizismus der Sprache, der seine Wurzeln in der Sprachphilosophie v. Humboldts hat (die Schönheit ist nach v. Humboldt nicht nur Schmuck der Sprache, sondern gehört zu ihrem Wesen), ist z.B. K. Vossler („Der sprachliche Gedanke ist wesentlich dichterischer Gedanke". „Sprachliche Wahrheit ist künstlerische Wahrheit" [3]. „Als originelle Leistung und Schöpfung ist das Sprechen Kunst" [4]), während auch H. Cohen das Problem der Sprache nur aus ästhetischem Gesichtspunkt, in ihrem Zusammenhang mit der Poesie betrachtet hat [5].

Jedenfalls hat der Ästhetizismus dem Realismus gegenüber ein Vorzugsrecht, denn er erkennt wenigstens den normativen Charakter der Sprachlehre an. Dennoch verkennt auch er ihre Selbständigkeit. Freilich, die Sprache wird von der Poesie beeinflusst, gerade weil sie das Instrument derselben ist, sodass faktisch ein enger Zusammenhang zwischen Poesie und Sprache besteht. Die Sprachphilosophie hat es jedoch

---

[1] Prinz. der Sprachgeschichte, S. 1.
[2] Ebenda, S. 20.
[3] Vossler, Sprachphilosophie, S. 14.
[4] Ebenda, S. 27.
[5] Aesthetik des reinen Gefühls, I, 6. Kapitel.

nicht mit einem faktischen Tatbestand zu tun. Bei ihr kann es sich nur um den Begriff der Sprachlehre handeln. Wer die Sprache als ästhetisches Problem fasst und die Sprachlehre ästhetisch zu begründen sucht, verwischt die Grenzen der Sprachlehre und der Kunstlehre; wer die Kunstlehre zur Basis der Sprachlehre macht, begründet nicht ihre Autonomie, sondern ihre Heteronomie.

Noch einen Standpunkt gilt es zu betrachten, (E) den Eklektizismus. Amman z. B. bestreitet den Ästhetizismus Vosslers. Nach ihm beruht die Sprache nicht nur auf dem Ästhetischen, sondern auch auf dem praktisch-sozialen Prinzip der „Mitteilung“ [1]: sie ist zugleich schöpferische Tätigkeit und Mitteilung. Amman fürchtet selber, dass seine Bestimmung der Sprache auf einen „Verzicht auf eine einheitliche, definitionale Bestimmung“ und somit auf den „Vorwurf des Eklektizismus“ hinauslaufe. Es genügt allerdings nicht, die Sprache auf einem ästhetischen und einem soziologischen Bein herumhinken zu lassen, weil es sich gerade um die Einheit der Sprache und der Sprachlehre handelt. Der Eklektizismus kann niemals einen Ausweg aus der Metaphysik bedeuten. Zwar durchbricht er den starren Kosmos der Metaphysik; zwar löst sich das metaphysische System. Was aber dabei herauskommt, ist nicht das wissenschaftliche System, sondern das Chaos. Ebensowenig wie die Metaphysik ist der Eklektizismus imstande, die Sprachlehre als autonomes Gebiet zu beschreiben und zu begründen.

§ 27. Das Problem der Philosophie der Sprachlehre.

Die Autonomie der Sprachlehre lässt sich nur behaupten, wenn man von Faktum der Sprachlehre ausgeht. Man hat jedoch die Frage erhoben, ob es überhaupt zulässig sei, die Sprache als besonderes Gebiet in den Vordergrund zu ziehen. Die Sprache, so wird eingewendet, ist ja doch ein allgemeines Medium der Kultur überhaupt: ohne sie ist Kultur überhaupt nicht denkbar. Sie ist nicht nur mit jeder Äusserung menschlichen Tuns verwoben, sondern zugleich eine conditio sine qua non desselben. Die exakten Wissenschaften und die Rechts-

[1]) Vom doppelten Sinn der sprachlichen Formen, 1920, S. 13.

ehre, wie der gesellige Verkehr und die Religionslehre wären ohne die Sprache unmöglich. Niemals könnte sie zum besonderen Problem werden. Ein lebendiger Zusammenhang lässt sich niemals und nirgends in Abstraktionen einfangen. Friedrich Kreis, der diesen Einwand gegen Cassirers Sprachphilosophie erhoben hat [1]), hebt hervor, dass Cassirer die Sprache nur in ihrem „vorwissenschaftlichen", mythologischen Stadium, da die Sprache immerhin noch etwas Selbständiges war, betrachtet. In der indogermanischen Sprachfamilie jedoch habe sie diese Selbständigkeit verloren und sei zum Vehikel von etwas anderm geworden, sodass Cassirer erstens die Autonomie der Sprache überschätze und zweitens übersehen habe, dass die Sprache mit dem ganzen System der Kulturwerte zusammenhängt.

Kreis wirft dieser Sprachphilosophie eine Abstraktion vor. Dennoch hat, wenn von „Schuld" die Rede sein soll, nicht die Philosophie, sondern die Sprachlehre am meisten daran Schuld, dass die Sprache zum besondern Problem wird, denn schon sie hat die Sprache aus dem „lebendigen Zusammenhang" gelöst — wie es überhaupt jede Wissenschaft tut (auch die Chemie z. B. macht nur eine gewisse Seite der Farbstoffe zum Problem und „übersieht" ihre ästhetische Wirkung, versehentlich übrigens). Die Sprachlehre hat es nur mit *einem* Kulturwert, nur mit der Sprache zu tun. Sie hat ein eigenes Gebiet. Von ihrem Faktum hat nun eben die Sprachphilosophie auszugehen. Die Sprache als Lebendiges steht nach Kreis nicht auf gleicher Linie mit der Wissenschaft. Allerdings nicht! darum ist eben nicht die Sprache, sondern die Sprachlehre das Faktum, von dem wir ausgehen.

Dieses Faktum umfasst zwei Wissenschaften, die Grammatik und die Lexikographie. Wir scheiden folgende Wissenschaften aus ihm aus: erstens die Physiologie der Sprachorgane und die Lautlehre, die zur Naturwissenschaft und Psychologie gehört; zweitens die Sprachpsychologie, die die Sprache als Ausdruck von Gedanken, Gefühlen, Strebungen usw., kurz alle Erlebnisse und Erlebnisprozesse untersucht; drittens die Sprachsoziologie, die sie als Produkt der sozialen Gruppe in den Vordergrund rückt und umgekehrt die Gruppe als Produkt der (z. B. nationalen) Sprache auffasst („Le language

[1]) Kant-Studien, XXXII, S. 287.

est éminemment un fait social", sagt der französische Sprachforscher Meillet); viertens die Sprachgeographie, eine noch jugendliche Wissenschaft, die die Verbreitung der Sprache in Sprachen und Dialekte über die Erde und die Relationen zwischen Wohnraum und Sprache zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht; fünftens die Sprachgeschichte, die ihre Entwicklung sei es in lautlicher, sei es in semasiologischer Hinsicht erforscht, und zu der auch die vergleichende Sprachwissenschaft gehört. Sprachpsychologie, Sprachsoziologie, Sprachgeographie und Sprachgeschichte gehören als enklitische Wissenschaften zum dritten Teil unseres Buches. Wir scheiden sie aus dem zweiten Teil, wohin nur Grammatik und Lexikographie gehören, aus.

Während die Grammatik in ihrer Morphologie die Wortbildung und die Flexion und in ihrer Syntax die Wortfügung erforscht, bestimmt die Lexikographie den Wortschatz einer Sprache und sucht die Bedeutungen der Wörter im Zusammenhang zu ordnen. Sie bildet die Grundlage des Lexikons, sei es, dass sie eine bestimmte Phase einer Sprache, sei es, dass sie mehrere Perioden derselben untersucht.

Die Aufgabe der Philosophie der Sprachlehre ist der eines jeden anderen Gebietes der Philosophie analog. Wie die Philosophie der Naturwissenschaft fragt: Wie sind z.B. Physik, Chemie, Geologie, Biologie usw. als einheitliche Naturwissenschaft möglich?, genau so sucht die Philosophie der Sprachlehre die Möglichkeit und Einheit der Sprachlehre (Grammatik und Lexikographie) zu bestimmen und fragt nach dem eigentümlichen Inhalt dieser Wissenschaften, nach den ihnen eigentümlichen Prinzipien, die sie als Objektivierungsrichtung sui generis darstellen. Die Philosophie ist in dieser Hinsicht also Logik der Sprachlehre.

Hier berühren wir eine heikle Frage und müssen daher den Einwand, der gegen die logische Begründung der Grammatik erhoben wird, näher ins Auge fassen. In der Tat scheint es ein vermessenes Unternehmen zu sein, noch jetzt von einer „logischen" Begründung der Grammatik reden zu wollen.

Bis ungefähr 1800 wurde die Grammatik von der Logik beherrscht. Genau wie Aristoteles seine Logik aus der Grammatik geschöpft hat, hat er umgekehrt die letztere an ersterer orientiert. Diese logische Deduktion wurde zur Tradition.

Sie findet sich in der stoischen Sprachphilosophie (u. a. Chrysippus); sie liegt dem Streit der Analogisten und Anomalisten (zweites Jahrhundert nach Chr.) zu Grunde und ist noch lebendig in der Grammatik von Port Royal. Man geht von der Aristotelischen (formalen) Logik aus und sucht die sprachlichen Grundprinzipien wie Verbum, Substantiv usw. aus den formallogischen Prinzipien herzuleiten. Seit dem vorigen Jahrhundert wird diese logistische Grammatik zum Gegenstand des Spottes: Steinthal konstatiert ihre Unfruchtbarkeit; Vossler nennt sie ein Ungeheuer [1]. Sie läuft allerdings immer auf ein konstruktives und gezwungenes Hineininterpretieren der formalen Logik in die Grammatik hinaus, indem man z. B. das Substantiv aus der Substanz herleitet und übersieht, dass auch das Verbum eine Substanz sein kann.

Und dennoch ist es kein Anachronismus, wenn von einer Logik der Sprachlehre geredet wird, denn Logik kann seit Kant nicht mehr in formalem Sinne, sondern nur in transzendentalem Sinne aufgefasst werden. Unsere „Logik" der Sprachlehre geht vom Faktum der Wissenschaft aus und besinnt sich auf ihre methodischen Grundprinzipien. Sie lässt ihren Stoff (Verbum, Substantiv etc.) gänzlich beiseite und beschäftigt sich nur mit ihrem „reinen" Inhalt. Sie legt der Sprachlehre keine Zwangsjacke an, sondern stellt nur ihre Methode in Frage, wobei weder ihr Stoff, noch dasjenige, was sie ausdrückt (Kulturwerte usw.) von ihr einer Betrachtung unterzogen wird. Sie sucht in aller Grammatik und Lexikographie nur dasjenige zu bestimmen, was in ihnen a priori ist. In diesen Wissenschaften befindet sich nämlich, wie schon von v. Humboldt hervorgehoben worden ist, „eine Anzahl von Dingen, welche ganz a priori bestimmt .... werden können" [2]. Dieses a priori ist jedoch nicht ein fertiges, gegebenes „Gerüst", wie Husserl sagt, sondern nur ein logisches Motiv der Sprachlehre [3]. Ebensowenig ist es eine allgemeine Weltsprache, sei es eine lingua adamica in der Art Leibnizens oder Boehmes, sei es Volapük oder Esperanto im modernen Stil, denn so „allgemein" eine „Weltsprache" ist, so ist sie

[1] Vergl. Sprachphilosophie, S. 4.
[2] Über das vergleichende Sprachstudium, § 17. Vergl. Husserl, Logische Untersuchungen, II S. 316 und 321. Vergl. über Husserls „reine Grammatik" auch Marty a. a. O., S. 57.
[3] Siehe über das Formale in der Sprache auch Hegel, Enc., § 459.

doch immer eine bestimmte, stofflich bedingte Sprache. Die Philosophie fragt nur nach dem reinen Inhalt a priori, der jede Sprache, auch die Weltsprache, ermöglicht. Erst im a priori wird die Selbständigkeit der Sprachlehre, allem Naturalismus, Psychologismus, Historismus und Ästhetizismus gegenüber, gerettet werden.

§ 28. Das Zeichen.

In der Sprachlehre treten die Relationsprinzipien uns in folgender Gestalt entgegen: das aller Sprachlehre zu Grunde liegende Wesen ist das Zeichen; die sprachlichen Relationen sind die Bedeutungen; das sprachliche System wäre das Konsignium zu nennen.

Auf unsere Frage nach dem Inhalt a priori der Sprachlehre werden diese drei Prinzipien eine Antwort geben: sie sind es, die die Sprachlehre von einer jeden andern Wissenschaft unterscheiden, gerade weil sie ihren Begriff, ihre Definition formulieren.

Schon im voraus ist hervorzuheben, dass sie nur logische Motive, nur heuristische Prinzipien sind, dass sie also niemals voneinander gesondert gegeben, sondern, genau wie die Grundprinzipien der Mathematik und Naturwissenschaft, streng korrelativ sind. Was wäre ein Zeichen, das nicht Bedeutung hätte? Was wäre ein Konsignium (Bedeutungssystem) ausserhalb der Bedeutungen und der Zeichen? Wir haben nur mit ideellen Gesichtspunkten zu tun, mit einem ideellen Schema, mit dem überhaupt keine Sprache faktisch übereinstimmt.

Das Wesen wird in der Sprachlehre vom Zeichen vertreten. Jede Grammatik, jede Lexikographie hat es in letzter Instanz mit Zeichen zu tun [1]). Zwar beschäftigt sich jede Wissenschaft mit Symbolen und Zeichen, aber nur in der Sprachlehre werden sie zum bestimmten Gegenstand. In jeder Wissenschaft werden die Zeichen zum Ausdrucksmittel für etwas anderes, aber nur in der Sprachlehre werden sie zum Ziel, zum eigentlichen Problem. Das Zeichen macht die Sprachlehre zur Sprachlehre. Es ist das allgemeine Medium derselben. „Im Anfang war das Zeichen“, könnte man sagen.

[1]) Über den Begriff des Zeichens siehe Cassirer, Ph. s. F., I, S. 1-55.

Nicht das Wort war im Anfang, wie Güntert sagt [1]. Nicht das Wort, sondern das Zeichen ist das Grundelement der Sprache, denn es gibt viele sprachlichen Relationen, die sich nicht auf Wortrelationen zurückführen lassen. Während früher das Wort als etwas Gegebenes betrachtet wurde, wird es heute allgemein als eine Verbindung, eine Relation von mehreren „Teilen" gedacht: Wurzel, Stamm, Suffix und Praefix. Diese „Teile" „bilden" das Wort und sind seine Elemente. Das Wort ist nicht das letzte Grundelement der Sprachlehre, keine Grundschicht, sondern eine „Mittelschicht" [2]. Gerade darum lehnen wir den Terminus „Wort" für das Grundelement, das Wesen der Sprache ab. Übrigens auch in der Syntax gibt es Relationen, die keineswegs als Wortrelationen zu charakterisieren sind, wie z.B. die Konjunktion, die eine Relation zwischen Sätzen, nicht zwischen Wörtern verbürgt. Kurz, das Wesen der Sprachlehre kann niemals als Wort bestimmt werden, denn dieses ist zu materiell, zu stofflich. Niemals kann die semantische Einheit, wie Marty sagt, mit dem Worte identifiziert werden. Wir suchen aber eben den formalen Inhalt der Sprachlehre und ziehen daher den Terminus Zeichen vor.

Das Zeichen umfasst den Stamm des Wortes wie das Wort und den Satz. Es ist ein formaler Begriff, der in gleicher Weise der Morphologie, der Flexionslehre, der Syntax und der Lexikographie zu Grunde liegt. Wortbildung und Wortfügung haben immer mit Zeichen zu tun. Diese dienen zum Ansatzpunkt für Relationen in jeder Beziehung und sind daher die formalen Bedingungen einer jeden Sprachlehre. Was den Laut zum Gegenstand der Sprachlehre macht, ist immer der Umstand, dass er ein Zeichen ist.

Wir haben schon öfters gesehen, dass das Wesen ausserhalb der Relationen, als metaphysisches Ding an sich, gar keinen Sinn hat. Auch das sprachliche Wesen, das Zeichen, darf nicht von den Relationen der Sprachlehre, den Bedeutungen gelöst werden. Das Zeichen kann nur ein Zeichen sein, das Bedeutung „hat"; „hätte" es keine Bedeutung, dann wäre es auch kein Zeichen. Das lässt sich an einigen Beispielen zeigen, die wir immer einer bestimmten Sprache, dem Lateinischen, entlehnen.

Das Zeichen o in den lateinischen Adverbien vulgo, praesto,

[1] Grundfragen der Sprachwissenschaft, S. 1.
[2] Pos, Logik der Sprachwissenschaft, S. 64.

ultro wäre an sich betrachtet völlig sinnlos. Es bekommt erst einen Sinn, es wird erst grammatikalisch lebendig und wirklich, sobald es zum Ansatzpunkt für Relationen wird, sobald es als Ablativ-Endung der Stämme vulgo, praesto, ultro, erkannt wird. Auch lässt sich an diesem Beispiel zeigen, dass ein Zeichen grammatikalische Geltung hat, auch wenn es niemals faktisch gesondert ausgesprochen wird: das Zeichen o gilt, weil es grammatikalische Bedeutung hat, nicht weil es psychologisch evident ist, denn psychologisch ist es eben nicht evident. „Es ist" kann auch hier nur bedeuten, dass es grammatiko-logisch notwendig ist. Nehme ich sodann den Satz „dico me hominem esse", dann lässt sich auch hier zeigen, dass das Zeichen „me hominem esse" nur Sinn hat, insofern es mit einem anderen (dico) im Zusammenhang steht. „Me hominem esse" ist nur Ansatzpunkt und Boden für Relationen. Nur insofern es auf „dico" hinweist, „dico" erforderlich macht, kann man sagen, dass es überhaupt ist. Wenn schliesslich die Lexikographie an das Lemma „dico" mehrere Bedeutungen anknüpft wie: reden, erklären, meinen, beschreiben usw., bedeutet auch das nur, dass das Zeichen „dico" lediglich als Relationspunkt und Konstruktionspunkt zur Bestimmung von Bedeutungen angenommen wird.

Das Zeichen ist nichts an sich Bestehendes, sondern immer Zeichen für Bedeutungen. Nur die Interjektion scheint dem zu widersprechen und im Satze ein absolutes Dasein an sich behaupten zu können. Hier scheint es wirklich ein Zeichen zu geben, das nicht Zeichen für die Relationen wäre. Dennoch ist auch die Interjektion nur ein Zeichen für die Bedeutungsrelationen. Sie steht zwar mit dem Satze in keinem syntaktischen Zusammenhang, aber dennoch „hat" ja auch die Interjektion Bedeutung. Nicht jeder ausgesprochene Laut darf Interjektion heissen, sondern nur diejenigen Laute, die eine bestimmte Bedeutung haben, werden als Interjektion gekennzeichnet. Bedeutung ist die Relation der Sprachlehre. Auch das Zeichen o! oder ach! ist also nur Zeichen für Relationen, d. h. es ist nur, insofern es etwas bedeutet.

§ 29. Die Bedeutung.

Wir betrachten den Begriff der Bedeutung noch eingehender und suchen zunächst die für die Sprachlehre charakteristische Rela-

tion. Wir meinen damit nicht die psychologische Assoziation oder die analogische Verbindung zweier Zeichen, denn zu erforschen, wie bestimmte Zeichen sich im Sprechen, im Spracherleben, miteinander verbinden, ist Sache der Psychologie; Sache der Sprachlehre hingegen ist es, die richtige Relation zweier Zeichen, die „Bedeutung" dieser Zeichen zu bestimmen. Die Relation zweier Zeichen ist ihre Bedeutung, sei es in grammatikalischem oder lexikographischem Sinne.

Betrachten wir z. B. die lateinischen, aus Adjektiven gebildeten Adverbien wie longe oder die aus Verben gebildeten Interjektionen wie age. Was soll das heissen: gebildet sein? Nichts mehr oder weniger, als dass sich zwischen diesen Partikeln longe und age und andern Zeichen bestimmte Relationen aufweisen lassen, dass es eine Relation gibt zwischen longe und longus und eine solche zwischen age und agere. Diese Relationen sind ihre Bedeutungen: longe bedeutet longus, weist auf longus hin, ist aus longus „gebildet"; age bedeutet agere, weist auf agere hin, ist aus agere „gebildet". Wenn die Grammatik die Konjunktion ut nach ihrer Bedeutung bestimmt, ist es ihre Relation zum Indikativ oder Konjunktiv, die ihre Bedeutung erzeugt. Auch hier ist die Bedeutung eine Relation. Dass auch die Interjektion nur Zeichen für Relationen ist, besagt nur, dass auch die Interjektion Bedeutung hat, eben *als* Interjektion, dass sie nicht blindlings interjiziert, sondern sorgfältig von der Grammatik erzeugt worden ist. Der Name Interjektion ist, wie Pos hervorgehoben hat, eigentlich irreführend, denn ebensogut könnte man einen Zwischensatz „Interjektion" nennen. Auch die Interjektion hat Relation zu andern Zeichen, d. h. Bedeutung. Auch die lexikographische Bedeutung ist nur Relation. Wenn ich sage, dass dico sprechen bedeutet, dann sage ich: zwischen dem Zeichen „dico" und dem Zeichen „sprechen" lässt sich lexikographisch eine notwendige Relation herstellen.

Dass lässt sich verdeutlichen, wenn wir Schleichers Theorie in Betracht ziehen, der Bedeutung und Beziehung unterschieden hat [1]). Die Bedeutung sei das Materielle eines Wortes, die Wurzel; die Beziehung sei das Formale, die Veränderung an der Wurzel durch Affixe usw. Dieser Unterschied ist dennoch nicht grund-

[1]) Vergl. auch Kompendium der vergleichenden Grammatik, Einleitung. Siehe § 26 unseres Buches.

legend, denn die Bedeutung einer Wurzel ist selber eine Relation. Die isolierenden Sprachen bestehen nach Schleicher aus monosyllabischen, unveränderlichen Elementen, sodass sie keine „Beziehungen" bilden, sondern nur „Bedeutungen" geben. Dennoch wäre es unangebracht, zu meinen, dass sie darum mit Relationen nichts zu tun hätten, denn auch die Bedeutung, auch die Stellung im Satze, die einem Zeichen seine „Bedeutung" gibt, ist doch eine Relation. Jeder sprachliche Ausdruck ist Beziehung. Das gilt von jeder Sprache überhaupt, nicht nur von den agglutinierenden und flektierenden Sprachen.

In diesem Zusammenhang lässt sich auch die Martysche Unterscheidung von selbstbedeutenden und mitbedeutenden Zeichen behandeln. Marty [1]) nennt selbstbedeutend diejenigen Zeichen, die, wie „ich laufe" an sich etwas bedeuten und mitbedeutend diejenigen, die, wie „auf", nur in Hinsicht auf ein anderes Zeichen etwas bedeuten. Das mitbedeutende Zeichen ist nur vorläufig. Es bereitet nur die Selbstbedeutung vor [2]).

Die Unterscheidung Martys ist, obwohl wichtig, dennoch nur von psychologischer Art, denn was für A selbstbedeutend ist, ist für B nur mitbedeutend. Das ist nur Sache des psychologischen Verstehens. Grammatikalisch oder lexikographisch kann von Selbstbedeutung niemals die Rede sein, denn ungeachtet ob A oder B etwas als selbstbedeutend versteht und verstehend erlebt, konstituiert gerade die Grammatik und die Lexikographie die Bedeutung eines Zeichens in der Relation zu einem andern Zeichen, sodass alle Bedeutung in diesem Sinne „Mitbedeutung" ist. Auch „ich laufe" bedeutet nichts an sich, sondern nur etwas mit einem andern Zeichen zusammen. Bedeutung ist immer „Beziehung", immer „Mitbedeutung".

Kann es denn niemals ein Zeichen geben, könnte einer fragen, das seine Bedeutung nicht einer Relation entlehnt? Stimmt überhaupt die Sprache immer mit den Forderungen der Sprachlehre überein? Ist diese Übereinstimmung nicht zufällig? Darauf wäre zu antworten: Diese Übereinstimmung

---

[1]) Marty, Untersuchungen zur Grundlegung usw., S. 205.
[2]) Ebenda, S. 211.

ist eben nicht zufällig, weil die Sprache eben nichts anderes, nichts mehr und nichts weniger ist als was die Sprachlehre bestimmt. Es ist ja die Sprachlehre, nicht der Volksgeist oder — noch theosophischer und romantischer — die Volksseele, die die Sprache erzeugt: ein Schrei wird nur zur „Sprache", wenn er als ein etwas bedeutendes Zeichen grammatikalisch und lexikographisch aufzufassen ist.

Ausserhalb der Sprachlehre und der in ihr untersuchten Relationen hat das Zeichen keinen Sinn. Es ist nur um seiner Bedeutung willen da.

§ 30. Das Konsignium.

Die Bedeutungen, die die Sprachlehre konstituiert, brauchen eine systematische Zusammenfassung. Dazu dient das Konsignium. Dieser Terminus ist eine Neubildung, die wir zu legitimieren haben. Genau wie von miles commilitium und von conviva convivium und von merx commercium gebildet wird, lässt sich vom signum (Zeichen) das Wort Konsignium bilden. Wir schaffen diesen neuen Terminus gerade, weil der Begriff der systematischen Zusammenfassung in Philosophie und Wissenschaft der Sprache noch keinen adäquaten Ausdruck gefunden hat. Der Terminus Konsignium drückt erstens deutlich aus, dass wir hier mit einem typischen sprachwissenschaftlichen Begriff zu tun haben und ist zweitens formal genug, um mehrere Arten von bestimmten Systemen enthalten zu können.

Das Konsignium fasst also die Bedeutungen, die die Sprachlehre erzeugt, systematisch zu einem Ganzen zusammen. Es ist kein System von Zeichen, sondern von Bedeutungen von Zeichen. Die Sprache, sagt v. Humboldt „teilt darin die Natur des Organischen, dass jedes in ihr nur durch das Andere, und alles nur durch die eine, das Ganze durchdringende Kraft besteht" [1]. Und: „Es gibt nichts Einzelnes in der Sprache; jedes ihrer Elemente kündigt sich nur als Teil eines Ganzen an" [2]. Er vergleicht die Sprache geradezu mit der Geschlossenheit der Götterideale der bildenden Kunst [3].

---

[1]) Über das vergleichende Sprachstudium, § 4.
[2]) Ebenda, § 13.
[3]) Ebenda, § 23.

Die lateinischen Adverbien auf o bilden ein Konsignium, weil sie nach dem nämlichen Gesetz gebildet, von derselben „Kraft" durchdrungen sind. Dasselbe gilt z.B. von den aus Verben gebildeten Interjektionen und von den aus Nominativen gebildeten Präpositionen. Jedes Tempus, jedes Genus eines Verbums ist ein Konsignium. Auch die verscheidenen Arten einer syntaktischen Konstruktion (z.B. des Acc. cum Infinitivo) lassen sich zu einem Konsignium zusammenfassen. Ohne jemals vollständig zu sein, kann die Grammatik diese Arten systematisieren. Auch die lexikographischen Bedeutungen eines Wortes dürfen nicht nebeneinander stehen bleiben, sondern müssen einen konsignischen Zusammenhang aufweisen. So baut sich auf jedes Lemma ein Konsignium auf, ja, der letzte Zweck der Grammatik und der Lexikographie ist: aus konsignischen Systemen eine Sprache als Totalkonsignium zu erzeugen.

Auch hier müssen wir uns vor jeder psychologischen Auffassung hüten: das Konsignium ist nichts weniger als ein latenter im Geiste gegenwärtiger Komplex, der zum Bewusstsein kommen muss, ja, es hat überhaupt nichts mit psychischem Erleben zu tun. Lehrreich ist in dieser Hinsicht v. Humboldts Begriff der Sprachform. Die Sprachform ist der Ausdruck v. Humboldts für unser Totalkonsignium. Nun hat er diese innere Sprachform öfters in psychologischer Terminologie gedeutet. Die Form der Sprache sei „das in der Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Gedankenausdruck zu erheben, liegende Beständige und Gleichförmige"; die Sprache sei „der Seele in ihrer Totalität gegenwärtig"; der Mensch habe eine „Naturanlage zur Sprache". Dergleichen Äusserungen verdunkeln seine grosse Leistung. Mit der Seele oder dem Geiste hat die Sprachform nichts zu tun. Das Konsignium ist kein psychisches Erlebnis, sondern nur methodische Konstruktion der Sprachlehre und also nur grammatikalischer und lexikographischer Natur.

Die Sprache als Totalkonsignium ist niemals psychologische Gegebenheit.

Damit haben wir das Konsignium jedoch nicht zu einem dürren, leblosen, abstrakten Schema, das nur praktische, erzieherische Bedeutung hätte, herabgewürdigt. Diese Gegenüberstellung von wissenschaftlichem System und „Leben" ist grundfalsch. Ebensowenig wie in der Wechselwirkung die „lebendige

Natur" vernichtet wird, ebensowenig bedeutet das Konsignium in der Sprachlehre etwas Lebloses und Blutarmes. In der Wechselwirkung wird die Natur vielmehr erzeugt. Genau so bringt das Konsignium gerade die Sprache hervor. Es ist ebensowenig „lebendiges" Erlebnis, wie „totes" Schema.

Es ist der Erzeuger der Sprache im Sinne eines methodischen Motivs. Gerade darum ist es genau so unzulässig, es als ein Gegebenes zu betrachten, als das Zeichen zum Gegebenen zu hypostasieren. Das Konsignium ist nur heuristisches Prinzip. Nehmen wir den Fall, dass der Grammatiker die Deklination eines Nomens entwirft. Sein Zweck ist, die Deklination so vollständig wie nur irgend möglich herauszuarbeiten. Das Ganze, das Konsignium wird ihm nicht gegeben, aber ist dennoch sein Motiv. Er erzeugt es selber, soweit es möglich ist. Vielleicht fehlen mehrere Formen und ist das Nomen defektiv, aber dennoch ist das Konsignium sein Leitbegriff und Leitmotiv, das, *obgleich* es nicht „da ist", ja gerade *weil* es nicht gegeben ist, Geltung hat. Es drückt nichts Faktisches, sondern nur etwas Normatives aus und ist, genau wie das mathematische oder naturwissenschaftliche System, eine Antezipation, eine Prolepsis. Der Grammatiker tut, als ob er das System schon vollständig hätte und richtet seine methodischen Schritte diesem Richtpunkt ad infinitum zu. Die Sprachlehre ist ewig auf dem Marsche, denn niemals ist ihr das Konsignium gegeben und geschlossen. Es ist immer nur Prinzip des Fragens.

Wir heben schliesslich noch einmal nachdrücklich hervor, dass Zeichen, Bedeutung und Konsignium nur Gesichtspunkte sind. Das Tempus eines Verbums kann sowohl als Konsignium wie als Zeichen in einem weiteren Zusammenhang aufgefasst werden, genau wie man das Atom als Substanz des Moleküls und ebenfalls als Wechselwirkung von Elektronen betrachten kann.

Zeichen, Bedeutung und Konsignium sind nur methodische Wechselbegriffe.

§ 31. Die Autonomie der Sprachlehre.

Nachdem jede metaphysische Begründung abgelehnt wurde, weil sie die Sprachlehre heteronomisiert, hat sich uns in den drei Relationsprinzipien der Sprachlehre der reine Inhalt dieser Wissenschaft gezeigt, indem diese die Sprachlehre von

jeder andern Wissenschaft unterscheiden und zugleich ihre Autonomie begründen.

Zwar kann die Physiologie die Sprachorgane erforschen, aber das hat mit Sprachlehre als Lehre von der richtigen Sprache nichts zu tun. Ebensowenig hat die Sprachlehre sich nach psychischen Erlebnissen zu richten. Fasst man den Menschen als „Sprachsubjekt" auf, dann kann damit in der Sprachlehre nur das ideale, richtig sprechende Subjekt gemeint sein, denn die Aufgabe der Sprachlehre ist niemals die Feststellung aller wirklich gesprochenen Wörter, sondern nur die Bestimmung der richtigen Wörter. Nicht die faktische, sondern die richtige Bedeutung ist ihr Gegenstand und insofern ist sie eine Kanonik der Sprache. Wenn ich sage: jede Sprache hat ihren typischen Charakter, dann ist dieses Urteil allem psychischen Erleben gegenüber gänzlich autonom; die Sprachlehre bringt das Typische einer Sprache immer selbständig hervor. Wer eine Sprache erlernen will, braucht sich nicht mit psychischen Erlebnissen oder Sprachorganen, sondern nur mit der Sprachlehre zu beschäftigen. Letztere würde gelten, auch wenn von jedem Erleben abgesehen würde. Ihre Urteile sind völlig autonom. Auch entlehnt sie der Sprachgeschichte nichts, denn eine sprachliche Norm gilt, ungeachtet des Umstandes, dass sie morgen vielleicht veraltet ist. Schliesslich ist die Sprachlehre auch der Kunstlehre gegenüber autonom. Auch wenn die Kunst nicht wäre, würde die Sprachlehre ihr Recht, ihr Eigenrecht behaupten.

Nach allen Seiten hin galt es die Sprachlehre aus der Umklammerung der Metaphysik zu befreien, gerade weil sie an allen Seiten von dieser bedroht wurde. Jetzt wandert sie ihren eigenen Weg nach eigenen Prinzipien. Es was eine kopernikanische Wendung, die das bewirkte. Während die Metaphysik die Sprachlehre aus ihren Objekten an sich herzuleiten suchte, sodass die Erkenntnis der Sprachlehre sich nach den Dingen an sich der Metaphysik richtete, geht sie jetzt, gleichgültig gegen alle Metaphysik ihren eigenen Weg.

Dass wir die Sprachlehre „logisch" begründeten, hat also nicht zu ihrem Tode geführt. Logik war für uns nicht formal, sondern transzendental. Es wurde vielmehr jeder metaphysische Despotismus zurückgewiesen und die Sprachlehre zur Freiheit erweckt.

VI. KAPITEL:

DIE PHILOSOPHIE DER GEMEINSCHAFTSLEHRE.
(Wirtschaftslehre, Rechtslehre, Sittenlehre).

§ 32. DIE METAPHYSISCHEN DEDUKTIONEN.

Der Naturalismus. Der Psychologismus. Der Ästhetizismus. Der Theologismus.

Auch die Gemeinschaftslehre wird von der Metaphysik bedroht. Wir werden einige Formen derselben ins Auge fassen, wobei wir folgende vier Arten unterscheiden: den Naturalismus, den Psychologismus, den Ästhetizismus, den Theologismus.

A. Der Naturalismus hat sich auf diesem Gebiete am meisten verbreitet. Das ist fast selbstverständlich: die Natur dringt sich dem Menschen geradezu auf, indem sie ihm als ein gewaltiges Ding an sich gegenübertritt, dem er nicht entkommen kann. Er ist der Obsession der Natur ausgeliefert, sodass es nicht zu verwundern ist, dass er auch den Problemen der Wirtschaftslehre, der Rechtslehre und der Sittenlehre mit Begriffen zu Leibe rückt, die der Naturwissenschaft entlehnt sind.

Fast allgemein wird vor allem die Wirtschaftslehre als eine Art Naturwissenschaft aufgefasst. Ihr Ziel wird in der Erforschung der natürlichen Bestrebungen und Bedürfnisse des Menschen gesucht, die Kausalität fast selbstverständlich als ihr vornehmstes Prinzip betrachtet [1]. Auch die Rechtslehre, besonders die Staatsrechtlehre kann naturalistische Tendenzen aufweisen. Ein klassisches Beispiel derselben ist die Staatslehre Macchiavellis, der der mittelalterlichen Auffassung gegenüber die Freiheit des Staates, besonders Italiens,

[1] Siehe z. B. Verrijn Stuart, De Grondslagen der Volkshuishouding, S. 14-21.

von der Kirche betont. Der Staat steht nach ihm nicht unter, sondern neben der Kirche und seine Geschichte wird nicht durch religiöse, sondern durch natürliche Gesetze beherrscht. Nicht die Idee des Guten, sondern reale, natürliche Mächte haben die Herrschaft in der Geschichte, denn Hunger und Armut sind ihre treibenden Kräfte. Macchiavelli führt also den Staat auf die Natur zurück. Genau dieselben Tendenzen, wenn auch mit idealistischem Einschlag, lassen sich bei Spinoza aufweisen. Auch nach der Meinung dieses Denkers ist das Recht ein Teil der Natur, eine Erscheinung im Raume. Es gibt ein natürliches Recht, z.B. das Recht der grossen Fische die kleineren und schwächeren zu verschlingen [1]).

In der Sittenlehre hat der Naturalismus seinen prägnanten Ausdruck gefunden in Platons Dialog Gorgias, selbstverständlich nicht als Meinung des Idealisten Platon, sondern vielmehr als unhaltbarer sophistischer Irrtum. Es ist Kallikles, der das sittliche Gute dem natürlichen Sichgehenlassen gleichstellt. Die einzige Tugend, sagt der weltkluge Sophist, sei die vollständige Ungebundenheit: τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία... τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή [2]). Als Sokrates demgegenüber die Selbstbeherrschung als das Gute hinstellt, verwirft Kallikles dieselbe als etwas Widernatürliches (παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων ... [3]). Ἡδὺ μὲν καὶ ἀγαθὸν ταὐτον εἶναι [4]), ist das Ergebnis seiner Weisheit. In modernem Gewand tritt der Naturalismus uns in dem bekannten Buch Stirners, „Der Einzige und sein Eigentum" entgegen, in dem sich selber zu geniessen, seiner selbst mächtig zu sein als das höchste Gut hingestellt wird. Der wahre Mensch ist nach Stirner der Mensch der Natur; nicht der ideale Mensch der Gemeinschaft, sondern der gegebene natürliche Egoist ist höchste Norm der Sittenlehre.

Es braucht kaum gesagt zu werden, dass der Naturalismus immer wieder dem Eigencharakter der Gemeinschaftslehren Unrecht tut, gerade weil seine Antwort einfach, zu einfach ist.

Das Problem des Menschen besagt wirklich mehr als nur natürliches Dasein. Wäre die Natur wirklich das einzige „Sein", das Ding an sich, dann brauchte gar nicht über die

---

[1]) Tractatus Theologico-politicus, Cap. XVI.
[2]) Gorgias, 492 C.
[3]) Ebenda.
[4]) Ebenda, 495 D.

Gemeinschaft der Wirtschaft, des Rechts und der Sittlichkeit philosophiert zu werden. Gerade die Einfachheit der Antwort ist das Irrtümliche. Der Naturalismus verkennt (jetzt, wie schon immer) die Selbständigkeit einer jeden anderen Wissenschaft der Naturwissenschaft gegenüber.

B. Die nächste Metaphysik ist der Psychologismus, dem das menschliche Erleben zentral ist und der auch in den Gemeinschaftslehren das Erleben zur höchsten Norm erhebt.

Weil jedes Erleben mit Lust und Unlust verbunden ist, stehen Betrachtungen über Lust und Unlust beim Psychologismus im Vordergrund. Die heutige Wirtschaftslehre ist fast ganz psychologistisch orientiert: wenn nicht die natürlichen Bedürfnisse zentral sind, so sind es doch immerhin die „höheren" z.B. auch sittlichen und kulturellen Bedürfnisse des Menschen, die erforscht werden. Auch in der Rechtslehre sind oft die psychologistischen Tendenzen wirksam. Das ist z.B. der Fall, wenn das Rechtsbewusstsein zum höchsten Prinzip erhoben wird. Vor allem aber hat der Psychologismus in die Sittenlehre Eingang gefunden. Der Psychologismus der Sittenlehre ist fast immer Hedonismus, Lehre von Lust und Unlust. Die εὐδαιμονία ist schon bei den Kyrenaikern und den Epikuräern nichts anderes als Lust, während im achtzehnten Jahrhundert der Hedonismus einen glänzenden Vertreter in Jeremias Bentham, einem englischen Juristen und Philanthropen gefunden hat. Zwei Mächte beherrschen nach Bentham das menschliche Leben, „pain and pleasure". Das Grundgesetz des Mechanismus der menschlichen Seele ist, dass jeder Mensch soviel „pleasure" und so wenig „pain" wie nur möglich erstrebt. Aus diesem psychologischen Tatbestand sucht er nun auch die sittliche Norm herzuleiten, weil nach ihm nur die Psychologie ein zuverlässiger Führer sein kann. Das höchste Gut ist also nur die Lust, und da der Mensch ein Gesellschaftswesen ist, ist diese nicht die des Einzelnen, sondern die höchste Lust möglichst vieler Menschen. Verfeinert wurde dieser Hedonismus von Stuart Mill, der sich zwar an Bentham anschliesst, insofern auch er „happiness" als höchste sittliche Norm betrachtet, aber dennoch die Lüste nach ihrer Qualität unterscheidet. „Human beings have faculties more elevated, than the animal appetites".

Immerhin folgert auch er aus der Faktizität menschlicher Triebe und Gefühle ihr Recht. Weil es einmal in der menschlichen Art liegt, höheren, reineren Lüsten, als den bloss tierischen nachzustreben, ist es auch gut, das zu tun.
Ebensowenig wie der Naturalismus ist der Psychologismus imstande, die Gemeinschaftslehren zu würdigen und ihr Eigenleben anzuerkennen. Die „träge Einfachheit" seiner Antwort lässt die Wirtschaftslehre, die Rechtslehre und die Sittenlehre nicht einmal zu Worte kommen. Diese Lehren wären überhaupt nicht möglich, wenn die Psychologie wirklich die einzige Instanz wäre, denn niemals lässt sich aus dem psychischen Erleben der Lust und der Unlust, auch nur *ein* Prinzip dieser Wissenschaften hervorzaubern.

C. Wir betrachten sodann den Ästhetizismus, der der Natur der Sache gemäss in der Wirtschaftslehre nie, in der Rechts- und Staatslehre nur selten vertreten worden ist, wie z. B. bei Schelling und von Humboldt und in letzter Zeit bei Landauer und der fast gänzlich auf die Sittenlehre beschränkt blieb. Shaftesbury hat in seiner im Jahre 1711 erschienenen Schrift „Characteristics of men, manners, opinions, times" die Harmonie, die Proportion und die Symmetrie als sittliche Norm geprägt. Analoges findet sich in Schillers Theorie der schönen Seele. Natur und Sittlichkeit, Stofftrieb und Formtrieb im Menschen müssen nach Schiller vereinigt werden. Diese Vereinigung bewirkt die auf dem Spieltrieb beruhende Kunst. Die schöne Harmonie von Natur und Sittlichkeit, die harmonische, schöne Seele ist das höchste Prinzip der Sittenlehre. In der Kunst wird die Sittlichkeit geradezu übertroffen: „Es gibt ein ästhetisches Übertreffen der Pflicht und ein solches Betragen heisst edel" [1]). In letzterer Zeit hat Fr. Nietzsche, teilweise wenigstens, den Ästhetizismus auf seine Fahnen geschrieben, denn trotz der vielfach naturalistischen Form seiner Sittenlehre, muss gerade er als Überwinder des Naturalismus zugunsten des Ästhetizismus gelten: das mächtige Individuum, das er der sklavischen Herde der „Vielzuvielen" gegenüberstellt, ist nicht schlechthin das natürliche Individuum mit seinen wilden Ausschweifungen, sondern der schöne, ja erhabene, vornehme Mensch, der nicht nur über andere, sondern auch über sich

[1]) Schiller, Philosophische Schriften und Gedichte, S. 243. (Meiner-Verlag.)

selbst herrscht. Das Pathos der Distanz wird hervorgehoben, weil das Erhabene sich nicht enkanaillieren darf.

Der Ästhetizismus hat viele Vorzüge. Er löst die Gemeinschaftslehre, besonders die Sittenlehre aus dem Banne der Natur und des psychischen Erlebens. Dennoch verkennt auch er den Grundkarakter dieser Lehren, denn die künstlerischen Begriffe, wie Harmonie, Proportion, Erhabenheit, usw. sind zwar auf eigenem Gebiet fruchtbar, aber in der Ethik wertlos. Nie hat die Kunstlehre das Recht in fremdes Gebiet hineinzudringen und ihm künstlerische Gesetze aufzunötigen. Auch der Ästhetizismus bedeutet Heteronomie.

D. Die theologische Metaphysik, die Gott zum Ding an sich, zum absoluten Zentrum macht, hat vor allem die Staatslehre und die Sittenlehre beeinflusst. Nach J. Stahl hat das Staatsrecht seinen Ursprung und seine Grundlage im Dekalog, während in den Niederlanden vor allem die Staatstheorie Groen van Prinsterers bekannt ist. Nach Groen, der sich, wie viele andere, auf den Boden des Römerbriefs (XIII, 1-7) stellt, ist der christliche Gehorsam Gott gegenüber der Eckstein nicht nur der Sittenlehre, sondern auch des Staats- und Völkerrechts. In der Sittenlehre sucht der Theologismus die sittlichen Gebote auf Gottes Willen zu gründen, sodass die Frage, ob x oder y sittlich gut sei, gleichbedeutend wird mit der Frage, ob Gott x oder y wolle. Sei es dass man die Bibel oder jegliches Menschenherz als das Organ der Offenbarung des göttlichen Willens fasst, immerhin wird der Wille Gottes zum Moralprinzip.

Der Theologismus ist der Versuch, die Staatslehre und die Sittenlehre theologisch zu begründen. Er hebt sich als ein Versuch im idealistischen Sinne vorteilhaft vom Realismus des Naturalismus und des Psychologismus ab. Dennoch ist dieser Idealismus metaphysischer Idealismus oder idealistische Metaphysik. Das ist gerade der Grund dafür, dass auch er zur Heteronomie führen muss. Wer sagt: der Selbstmord ist unsittlich, weil Gott ihn nicht will, hat die Sittenlehre um ihre Selbständigkeit gebracht; wer sagt: ein jeder sei der Obrigkeit untertan, weil Gott es will, urteilt der Autonomie der Staatslehre zuwider. Er begründet diese Gemeinschaftslehren, indem er sie etwas Fremdartigem anheftet. Der Theologismus sucht den Grund des Staates und der Sittlichkeit ausserhalb derselben. Mit Unrecht! Denn das Gute ist gut, nicht weil Gott es will,

sondern nur weil es das Gute ist. Das Prinzip Gottes ist in der Gemeinschaftslehre ein fremdes Element, genau wie z. B. die Tugend in der Geometrie.

Es ist die Aufgabe der Philosophie, den Streit der verschiedenen Fakultäten immer wieder aufs neue zu schlichten und die Überheblichkeit des, alle Autonomie der Gemeinschaftslehren vernichtenden, metaphysischen Denkens zu massregeln.

§ 33. Das Problem der Philosophie der Gemeinschaftslehre.

Von vornherein wollen wir hervorheben, dass die Philosophie der Gemeinschaftslehre, die wir die Ethik nennen könnten, nicht mit der Sittenlehre zu vermischen ist. Letztere ist eine spezifische Wissenschaft neben Wirtschaftslehre und Rechtslehre, eine spezifisch theoretische Formulierung und Systematisierung desjenigen nämlich, was sein soll. Sie ist Pflichten- und Tugendlehre und steht auf gleicher Höhe wie die anderen besonderen Wissenschaften, sodass sie gar nicht zur Philosophie gehört, obgleich sie oft von Philosophen bearbeitet worden ist. Die Ethik hingegen ist ein Teil der Philosophie. Genau wie die anderen Abteilungen derselben muss auch sie sich am Faktum der Wissenschaften orientieren.

Es ist merkwürdig, dass gerade Kant, dem wir diese wissenschaftliche Problemstellung in der Philosophie verdanken, seine eigene Methode in der Ethik vernachlässigt hat. Er sucht ein Faktum für die Ethik und meint es im „Bewusstsein" des sittlichen Grundgesetzes [1]) gefunden zu haben: dieses Faktum sei zwar kein empirisches, sondern ein Faktum der Vernunft, das „sich für sich selbst uns aufdringt" [2]). Anderswo [3]) nennt Kant es vorsichtiger „gleichsam ein Faktum". Cohen und später Görland haben darauf hingewiesen, dass das „Bewusstsein", und sei es das evidenteste, niemals das Faktum der Philosophie sein kann. Mit Recht! denn erst da, wo das Bewusstsein sich zu einer Wissenschaft kristallisiert hat, kann die Philosophie anknüpfen. Nicht an unser Raumbewusstsein, sondern an die Wissenschaft vom Raume, die Geometrie, hat z. B. Kants

---

[1]) Kr. d. p. V., S. 40—41.
[2]) Ebenda, S. 40.
[3]) Ebenda, S. 61, 72, 118, 134.

Kritik der reinen Vernunft angeknüpft. Aus demselben Grunde kann niemals das sittliche Bewusstsein, sondern nur eine Wissenschaft oder eine Gruppe von Wissenschaften der Ethik zum Faktum werden.

Welche Wissenschaften gehören dazu? Nach Cohen hätte Kant die Rechtslehre ins Zentrum der Philosophie der Gemeinschaftslehre stellen sollen, was schon ein wichtiger Gesichtspunkt ist. Gerade Kant hat die enge Freundschaft, die die Ethik von altersher mit der Rechtslehre pflegt, gelockert. Während nun bei Herbart das Recht wiederum zu einer Frage der Ethik wurde, hat Cohen es geradezu zu ihrem einzigen Problem gemacht. Da möchte man fragen: Hat er dieses Problem nicht zu einseitig bestimmt? Wo bleibt der Platz für die Wirtschaftslehre, für die Soziologie, für die Sittenlehre, für die Pädagogik? In der Tat, auch diese Wissenchaften sind als ebensoviele Fakta „da". Dennoch schliesst Cohens Darlegung des Problems der Ethik sie aus, wobei er übrigens nicht konsequent ist, denn die sieben letzten Kapitel seiner Ethik des reinen Willens sind einer Tugendlehre gewidmet, die fast das Schönste der ganzen Schrift ist, aber zu ihrem methodischen Ausgangspunkt im Widerspruch steht [1]. Görland hat sodann das „Faktum" ausgedehnt. Ebenso wie Natorp umfasst er in seiner Schrift „Ethik als Kritik der Weltgeschichte" die Wirtschaftslehre, die Staatslehre und die Pädagogik, und erweitert so das Faktum der Wissenschaft, das wir suchen. Auch im klassischen Altertum gehörte übrigens schon die Ökonomik zur Ethik, zur φιλοσοφία πρακτική. Dennoch gibt es auch gegen Görland ein Bedenken. Ist es angebracht, die Sittenlehre gänzlich von der Ethik zu lösen? Die Sittlichkeit sei mit Erziehung gleichbedeutend, sagt Görland; die Pädagogik sei die Wissenschaft vom Sittlichen und gerade aus diesem Grunde gehöre sie zum Faktum der Ethik. Wir möchten fragen: Ist somit jede Erziehung sittliche Erziehung? Gibt es nicht auch religiöse und künstlerische Erziehung? Uns ist die Erziehung ein Begriff, der viel mehr umfasst als nur Erziehung zur sittlichen Gemeinschaft, sodass wir die Identifizierung der Sittlichkeit mit der

---

[1] Über Cohens Orientierung an der Rechtslehre, siehe Natorp, Praktische Philosophie, S. 208. Vergl. § 44 unserer Schrift.

Erziehung ablehnen und es vorziehen, die Sittenlehre ins gesuchte Faktum hineinzuziehen. Wirtschaftslehre, Rechtslehre und Sittenlehre bilden das Faktum der Ethik.

Gehört nicht die Soziologie hierher? könnte man fragen. Wir lehnen auch die Soziologie ab. Die drei von uns genannten Wissenschaften erforschen die Gemeinschaft der Menschen. Sie sind Gemeinschaftslehren, während die Soziologie nicht Gemeinschaftslehre, sondern Wissenschaft der menschlichen Gesellschaft ist. Die Gemeinschaftslehren sind Normwissenschaften; die Soziologie, die eine Wissenschaft des empirischen Zusammenwirkens der Menschen ist, liegt in einer ganz anderen Ebene, der der enklitischen Wissenschaften. Es gibt eine Soziologie des Rechts, aber auch eine solche der Religion. Wir widmen ihr ein ganzes Kapitel (das zehnte) unserer Schrift, aber in die Philosophie der Gemeinschaftslehre gehört sie nicht hinein.

Wir haben jetzt das Faktum umschrieben. Faktum ist immer nur Problem, aber in welchem Sinne ist es Problem? Genau in demselben Sinne, in welchem z.B. das Faktum der Naturwissenschaften Problem war. Die Chemie ist eine Hilfswissenschaft der Biologie, und daraus entsprang das Problem: Wie sind die Naturwissenschaften als die einheitliche Naturwissenschaft möglich? Auch jetzt haben wir Wissenschaften nebeneinander — nein, nicht nebeneinander, sondern füreinander. Die Ökonomik braucht juristische Begriffe, genau wie die Rechtslehre die Prinzipien der Sittenlehre braucht. Wie ist denn das möglich? Wie lassen sich Wirtschaftslehre, Rechtslehre und Sittenlehre zu einem Begriffe verbinden? Wie sind die Gemeinschaftslehren als Gemeinschaftslehre möglich? Was ist das Erkennungszeichen der Gemeinschaftslehre? Welches sind die ihr eigentümlichen Prinzipien, auf denen ihre Autonomie beruht?

Wir scheiden also die psychologischen, soziologischen, geographischen und historischen, kurz die enklitischen Wissenschaften der Wirtschaft, des Rechts und der Sittlichkeit aus, denn sie erfordern neben dem a priori der Philosophie der Gemeinschaftslehre noch ein zweites a priori, das erst in den betreffenden Kapiteln des dritten Teils unserer Schrift ans Wort kommen kann.

§ 34. Die Person.

Um all diese Fragen zur Genüge beantworten zu können, rufen wir die Prinzipien der Relation zu Hilfe. Wenn wir imstande wären, sie auch in der Gemeinschaftslehre zu entdecken, so hätten wir ja die Möglichkeit derselben dargetan und ihre Autonomie gerettet.

In der Tat lassen sie sich auch in unserm jetzigen Gebiet aufweisen. Das Wesen heisst in der Gemeinschaftslehre Person; die Relation, die ihr zu Grunde liegt, ist die Verantwortlichkeit; das System, das die Relationen zusammenschliesst, ist die Gemeinschaft. Person, Verantwortlichkeit und Gemeinschaft sind die die Gemeinschaftslehre begründenden Prinzipien. Wir betrachten sie einzeln.

Die Person unterscheiden wir vom Individuum. Das Individuum ist ein soziologischer Begriff, ja ein Grundprinzip der Soziologie [1]), das nur da ans Wort kommt, wo es sich um menschliche Gruppenbildung handelt und zu der Ebene der empirischen Wissenschaften gehört. Allerdings wird der Begriff des Individuums von Natorp und Cohen auch in sittlichem Sinne geprägt. Wir vermeiden jede Vermischung mit der Person der Gemeinschaftslehre und sprechen nur in soziologischem Sinne von menschlichen Individuen. Der Mensch ist Individuum, insofern er zu einer vorhandenen Gesellschaft (Volk, Klasse, Rasse usw.) gehört, während die Person für uns nur Prinzip der Gemeinschaftslehren ist. Wir knüpfen dabei übrigens an den Sprachgebrauch an: eine Gesellschaft kann Rechtspersönlichkeit, nicht Rechtsindividualität haben; sie wird im Recht nicht zum Individuum, sondern zur Person.

Die Person ist, wie die Substanz in der Naturwissenschaft, nichts an sich Vorhandenes, sondern nur Ansatz für Relationen. Es ist psychologisch leicht verständlich, dass der Gedanke, die Person sei nur methodischer „Konstruktionspunkt", weniger leicht und gut aufgenommen wird, als z.B. die Erwägung, dass das Atom oder das Elektron nur Substanz für die Kausalität sei. Der Mensch hat eine unausrottbare Neigung, sich selbst zum Ding an sich zu hypostasieren. „Ich bin Person, ich erfahre, ich fühle, ich erlebe es tagtäglich",

---

[1]) Siehe § 58 unserer Schrift.

rufe ich bei dem Gedanken, dass meine Person „Konstruktionspunkt" sein soll, mit einem gewissen Angstgefühl aus. Dieser Ausruf ist psychologisch ganz gut verständlich, tut aber nichts zur Sache, denn wir gehen ja gar nicht vom Erleben, vom Gefühl, sondern nur von der Gemeinschaftslehre aus. Hier gerade lässt es sich leicht zeigen, dass wirklich die Person nur methodische Rechenmarke und Ansatzpunkt ist. Das ist zum Teil von Kant übersehen worden, insofern er den empirischen vom intelligibelen Menschen unterscheidet: ersterer ist für ihn der Mensch, soweit er erscheint, letzterer ist der Homo noumenon, der Mensch „selber", der nicht Erscheinung ist. Dieser Mensch wird nun bei Kant zu einem Charakter indelebilis, zu etwas Dinghaftem hinter den Erscheinungen [1]). Was Kant mit dem intelligibelen Menschen meint, ist schliesslich nur die Person. Diese ist jedoch kein intelligibeler Charakter, sondern nur Konstruktionspunkt für die Gemeinschaftslehre. Hier zeigt sich der grosse Vorteil, dass wir nicht, wie Kant, vom sittlichen Bewusstsein, sondern vom Faktum der Wissenschaft ausgehen. Hätte Kant dasselbe getan, so hätte er wahrscheinlich auch die schwache Stelle von dem „intelligibelen Charakter" vermieden. Die Person ist also nur Ansatz für Relationen, nur logisches Motiv, nur Orientierungsfaktor. Sie hat nur die Funktion der Charakterisierung einer bestimmten Art von Relationsreihen und besagt nur, dass die Relationen der Gemeinschaftslehre immer Relationen von und an und für Personen sind.

Die wirtschaftliche Person ist, wie Görland glänzend nachgewiesen hat [2]), nicht das Einzelindividuum, denn sie tritt erst da zum Vorschein, wo von „genossenschaftlichem Handeln" die Rede ist [3]). Das Menschenpaar ist die primitivste Gestalt der wirtschaftlichen Person, aber auch die moderne Fabrik, auch die Firma ist wirtschaftliche Person, insofern sie als Ansatz für wirtschaftlichen Verkehr bestimmt wird. Die wirtschaftliche Person ist nichts Gegebenes, sondern nur Blickpunkt für die Wirtschaftslehre. Ebensowenig ist die Rechtsperson gegeben. Dem Verein wird Rechtspersönlichkeit zuerteilt, obgleich er

---

[1]) Vergl. über Kants Begriff des Charakters z. B. Cohen, Ethik des reinen Willens, 1921, S. 319.

[2]) Ethik, als Kritik der Weltgeschichte, S. 145.

[3]) Ebenda, S. 291.

aus mehreren gegebenen Individuen gebildet wird. Dass er eine Rechtsperson ist, bedeutet nur, dass er in den rechtlichen Verkehr hineintreten kann, dass er rechtsfähig ist. Die Rechtsperson ist Zurechnungspunkt. „Nur als Zurechnungssubjekt ist der Mensch Person", sagt Kelsen [1]), „darum ist nicht jeder Mensch Person und darum gibt es Personen, die keine Menschen sind". Eine Rechtsperson „an sich" wäre ein Widerspruch, wie ein sprachliches Zeichen, das nichts bedeutete [2]). Schliesslich ist auch die Person der Sittenlehre nur Konstruktionspunkt. Die sittliche Person nennen wir den Nächsten. Gerade dieser Terminus zeigt überaus deutlich, dass auch die sittliche Person nicht an sich da ist, denn was wäre der Nächste ohne seinen Nächsten. Der Nächste ist nur Ansatzpunkt für sittlichen Verkehr, nicht etwas Fertiges, sondern nur Blickpunkt. Gerade aus diesem Grunde sagt Cohen richtig, Selbstgesetzgebung sei nicht Gesetzgebung aus dem Selbst, sondern zum Selbst. Die sittliche Person ist nicht vor allen Relationen im voraus gegeben. Seine Persönlichkeit kann sich nur im Strome des sittlichen Weltverkehrs zeigen.

Die Sittenlehre ist eine Kanonik der Sittlichkeit. Sie wäre überhaupt nicht möglich, wenn nicht die Person ihr zu Grunde gelegt würde, und könnte kein Moralprinzip, keine Pflichtenlehre entwerfen, es sei denn auf dem Grunde der Person.

§ 35. Die Verantwortlichkeit.

Wir sprechen immer von Relationen. Die Gemeinschaftslehre erforscht immer nur Relationen. Es liegt auf der Hand, die Relation, die für diese Wissenschaft charakteristisch ist, mit dem Terminus „Wille" zu bezeichnen. Dennoch ist der Wille ein gefährlicher Terminus, denn er ist ein psychologischer Begriff, dessen Wesen sich am besten bestimmen lässt, wenn wir ihn dem Wünschen gegenüberstellen: während letzteres das auf ein Ziel gerichtete Streben ohne die Aktivität der Verwirklichung ist, ist der Wille zwar auch ein auf ein Ziel gerichtetes Streben, aber unterscheidet er sich von dem Wünschen gerade durch die Aktivität. Überall dort, wo das Ziel

---

[1]) Kelsen, Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, 1923, S. 83 und passim.
[2]) Über den Begriff der Rechtsperson siehe auch S. Marck, Substanz- und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie, 1925, S. 104 ff.

nicht nur gesetzt, sondern zugleich als Kraft zu seiner Herbeiführung angewandt wird, ist vom Willen die Rede. Der Wille ist ein psychischer Akt von bestimmter Art, ein Zyklus von Erlebnissen, der in der Psychologie erzeugt wird.

Leider wird nun auch in den Gemeinschaftslehren vom Willen gesprochen, vor allem in Rechts- und Sittenlehre. Man z.B. sucht den Unterschied des psychologischen und des sittlichen Willens in der Weise hervorzuheben, dass man letzterem das Prädikat gut oder frei oder rein zuerteilt, sodass er als guter oder freier oder reiner Wille auftritt. Der gute Wille unterscheidet nach Kant den sittlichen Menschen von der Natur; er glänzt daher „wie ein Juwel für sich selbst" [1]), und hat seinen vollen Wert in sich selbst. In vielen Sittenlehren bildet die Freiheit des Willens den Eckstein, die Grundveste und zugleich die Krönung. Cohen hat den Terminus des reinen Willens geprägt, der von allem Psychologischen fernzuhalten sei, und dennoch kann auch dieser seine Herkunft nicht verleugnen. So hoch er auf den Thron der Sittlichkeit erhoben ist, immer zeigt er die Züge seiner psychologischen Geburt. Wie in dem Freigelassenen auf dem Throne des Caesaren sieht jedermann in ihm den Emporkömmling. Immer wieder wird der gute, freie, reine Wille mit dem psychologischen Willen verwechselt. Der ganze Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus zeugt von diesem Sachverhalt. Gerade weil es gar nicht verwunderlich ist, dass man den „freien" Willen immer wieder als einen psychischen Akt von psychischer Intensität den Verhältnissen gegenüber auffasst, scheint es uns angebracht, künftighin den Begriff des Willens, auch des guten, freien, reinen Willens aus der Ethik zu verbannen.

Statt des schwankenden Terminus „Wille" gebrauchen wir den Terminus der „Verantwortlichkeit" um die Relation der Gemeinschaftslehre zu bestimmen. Die an der Person entdeckte Relation ist Verantwortlichkeit. Darauf sind erstens alle wirtschaftlichen Verhältnisse zurückzuführen. Der Käufer und der Verkäufer, der Fabrikant und der Arbeiter sind einander gegenüber verantwortlich, wirtschaftlich verantwortlich; ihre Funktion im ökonomischen Verkehr ist nichts anderes als ihre Verantwortlichkeit. Ein von einem Betriebsführer begange-

[1]) Kant, Gr. M. S., S. 11.

ner Fehler ist immer ein Nichtrücksichtnehmen auf seine wirtschaftliche Verantwortlichkeit. Nicht weniger lassen sich die Rechtsverhältnisse auf Verantwortlichkeit zurückführen. Der Terminus Rechtsverantwortlichkeit legt die Eigenart des rechtlichen Verkehrs ohne jegliche Beimischung von psychologischen Instanzen offen. In ein Rechtsverhältnis eintreten kann nichts anderes bedeuten, als: in rechtlicher Hinsicht verantwortlich werden. Es hat mit dem psychologischen Wollen nichts zu tun. „Das Wollen als innerer Seelenzustand ist dem Rechte gleichgültig" sagt Windscheid [1]). Wenn A's Fahrlässigkeit B's Tod zur Folge hat, ist er, obgleich er B's Tod nicht gewollt hat, dennoch verantwortlich und wird zur gerichtlichen Rechenschaft gezogen. Ungeachtet seines Wollens oder Nichtwollens wird vor Gericht seine Verantwortlichkeit konstruiert. Leider hat man den Begriff des Rechtswillens [2]) eingeführt, was eine grenzenlose Verwirrung zur Folge hat. Was mit dem Rechtswillen gemeint wird, ist immer nur das, was wir Rechtsverantwortlichkeit nennen. Der Rechtswille des Fahrlässigen ist eben seine Verantwortlichkeit; der letzte „Wille" des Sterbenden ist eben seine letzte rechtliche Verantwortlichkeit; der „Wille" des Richters dem Schuldigen gegenüber ist eben nur seine Verantwortlichkeit. Es wäre daher angebracht, den Begriff des Rechtswillens durch den der Rechtsverantwortlichkeit zu ersetzen. Auch in der Sittenlehre handelt es sich immer um Verantwortlichkeit. Immerhin ist die sittliche Verantwortung eine ganz andere als die rechtliche. Wir lassen uns auf diese Unterscheidung nicht weiter ein und bringen nur den von Kant gemachten Unterschied zwischen Legalität und Moralität in Erinnerung. Das Handeln in Übereinstimmung mit einem Gebot nennt er Legalität; das Handeln um des Gebotes willen, „aus Gesinnung", ist Moralität. Nur auf einem Handeln im zweiten Sinne beruht nach Kant die Würde des Menschen [3]). Moralität ist Sache der Gesinnung [4]). Letztere ist nun hinwiederum nichts anderes als sittliche Verantwortlichkeit. Sie besagt, dass jemand als sittliche Person im sittlichen Verkehr fungiert,

---

[1]) Wille und Willenserklärung, S. 7.

[2]) Über Zitelmanns Versuch, den Rechtswillen sogar psychologisch zu deuten siehe Kelsen, Hauptprobleme, S. 146 ff.

[3]) Gr. M. S., S. 61.

[4]) Vergl. die analoge Unterscheidung im Neuen Testament, Ev. Matth. V. 21 ff.

dass er für irgendwen oder irgendwas, sei es als Freund für den Freund oder als Gatte für die Gattin oder als Lehrer für seinen Schüler sittliche Verantwortlichkeit trägt. Kant hat die Neigung als Grundprinzip der autonomen Sittlichkeit abgelehnt und die Sittlichkeit mit dem guten Willen definiert. Wir lehnen auch diesen guten Willen seines psychologischen Klanges wegen ab und definieren die sittliche Relation als sittliche Verantwortlichkeit. Es handelt sich hier nicht um die Unterscheidung der sittlichen von der rechtlichen Verantwortung, denn diese wäre Aufgabe einer angewandten Ethik. Uns interessiert hier nur der Begriff der Verantwortlichkeit überhaupt als Ausdruck der Relation in der Gemeinschaftslehre.

Die Person und die Verantwortlichkeit lassen sich nicht von einander lösen. Wie die Person nur verantwortliche Person ist, so ist umgekehrt die Verantwortlichkeit immer nur persönliche Verantwortlichkeit.

§ 36. Die Gemeinschaft.

Kraft des Prinzips der Verantwortlichkeit bilden sich Reihen: A ist verantwortlich für B und C....; B für A und C....; C für A und B.... usw. Bilden sich jedoch nur einzelne Reihen oder bildet sich in den Gemeinschaftslehren ein Ganzes von Reihen? Dieses Problem wird vom dritten Prinzip, dem Systemprinzip, gelöst. Die Reihen der einzelnen Personen erfordern Zusammenschluss. Diesen erzeugt das System der Gemeinschaftslehre. Wir nennen dieses System Gemeinschaft. Letztere liegt der ganzen Gemeinschaftslehre zu Grunde: keine der Gemeinschaftslehren, weder die Wirtschaftslehre noch die Rechtslehre noch die Sittenlehre, wäre ohne die Gemeinschaft vollständig oder überhaupt nur möglich.

Die Wirtschaftslehre ist die Wissenschaft von der Produktion, der Distribution und der Konsumption wirtschaftlicher Güter. Diese Produktion, Distribution und Konsumption ist also immer eine gemeinschaftliche, eine Gemeinschaft wirtschaftlicher Relationen. Diese ist ein reines, formales Prinzip, das ebensowohl die primitivste Wirtschaft, die Familie, die „Wirt-schaft" [1]), wie die mittelalterliche Stadtwirt-

[1]) Wirt ist im Mittelhochdeutschen: Hausvater.

schaft, wie den heutigen Weltmarkt umfasst. Das Prinzip der ökonomischen Gemeinschaft besagt nicht eine bestimmte Organisation des wirtschaftlichen Verkehrs, sondern nur das Motiv, das jeder derselben zu Grunde liegt. Auch die Rechtslehre wäre ohne das Gemeinschaftsmotiv nicht möglich. Die rechtsverantwortlichen Personen müssen sich zu einem Rechtsganzen zusammenschliessen, d.h. Personen einer Rechtsgemeinschaft sein. Die rechtliche Verantwortung des Käufers und des Verkäufers wäre überhaupt undenkbar ohne eine beide verbindende Rechtsgemeinschaft, die diese zwei Personen erst vergleichbar macht. Auch die moralische Verantwortlichkeit ist nicht möglich ohne das moralische Gemeinschaftsmotiv. Die gegenseitige Verantwortlichkeit des Gatten und der Gattin setzt ihre moralische Gemeinschaft voraus und wenn diese fehlt, wenn kein moralisches Ganzes mehr Geltung hat, ist auch die Verantwortlichkeit des einen für den andern ausgeschlossen. Kant nennt die moralische Gemeinschaft das Reich der Zwecke[1]). Die Gemeinschaft ist, wie jedes andere System übrigens, ein teleologisch geordnetes System: jede Person ist Mittel für die andere, oder jede Person ist immer auch Zweck, denn sonst wäre nicht jede Person Mittel. Jeder Nächste ist für seinen Nächsten verantwortlich, sodass jeder Nächste Mittel und Zweck zugleich ist.

Genau wie Person und Verantwortlichkeit sind auch Gemeinschaft und Person korrelativ. Das Gerede von „persönlicher" und „sozialer" Moral ist unzulässig, denn die Person ist immer nur Person der Gemeinschaft. Nur die letztere macht die Person zur Person; nur die Person macht die Gemeinschaft zu dem, was sie ist. Ebensowenig wie das Organ sich vom Organismus und der Organismus sich von den Organen lösen lässt, ebensowenig sind Person und Gemeinschaft zu trennen.

Nicht weniger ist die Gemeinschaft korrelativ mit der Verantwortlichkeit verbunden. Letztere ist nur persönlich. Die Person ist nur Person der Gemeinschaft und ihre Verantwortlichkeit kann nur in einer Gemeinschaft gedacht werden. Umgekehrt ist Gemeinschaft nur möglich, wo Verantwort-

---

[1]) Gr. M. S., S. 59.

lichkeit möglich ist. Zwischen Menschen und Tieren kann ein psychologischer Zusammenhang (Sympathie und dergl.), aber niemals Gemeinschaft zur Geltung kommen, denn dem Tier kann nichts zugerechnet werden, weil es nicht und niemals verantwortlich ist. Die Verantwortlichkeit ist das Erkennungszeichen der Gemeinschaft.

Wir unterscheiden also die Gemeinschaft von der Gesellschaft, die wie Familie, Stand, Partei, empirische Kirche, Nation, empirischer Staat, usw. nur das faktische wechselseitige Beeinflussen und Mitteilen der Menschen besagt. Die Soziologie erforscht nur, wie die Menschen zusammenwirken und -weben, aber gar nicht ob sie wirtschaftlich oder rechtlich oder sittlich verantwortlich sind. Mit der Verantwortlichkeit hat sie gar nichts zu tun, und daher gehört auch die Gemeinschaft nicht zu ihrer Kompetenz. Die Rasse, die Klasse, die Nation ist nicht nur nicht die höchste Weisheit der Ethik, wie mancher meint, sondern gehört gar nicht zur Ethik. Niemals darf die Gemeinschaft mit der Gesellschaft verwechselt werden.

Wir suchen den Begriff der Gemeinschaft eindeutig zu bestimmen und müssen daher gegen die Meinung Cohens protestieren, dass die Gemeinschaft sich aus Begriffen der Mathematik herleiten lasse. Bei den Urteilen der Mathematik unterscheidet er die Allheit und die Mehrheit. Diese beiden Begriffe dienen ihm als Richtschnur zur Einteilung der verschiedenen Arten der Gemeinschaft. Er unterscheidet Gemeinschaften der Allheit, wie den Staat, und Gemeinschaften der Mehrheit, z.B. die Freundschaft und die Ehe. So droht die Gefahr eines Übergriffes der Mathematik in die Gemeinschaftslehre und wird die reinliche Scheidung gefährdet. Die staatliche Gemeinschaft ist kein System numerischer Einheiten. Insofern sie Allheit ist, ist sie eben kein Staat, ebensowenig wie die Ehe eine Ehe ist, *weil* sie eine Zweiheit ist und eine Freundschaft dreier Freunde ein Freundschaftsbund, *weil* sich ein dritter im Bunde zu den zwei gesellt. Die Eigenart der Gemeinschaft hat mit numerischer Bestimmtheit überhaupt nichts zu tun, denn bei ihr handelt es sich nicht um die Zahl, sondern um die Verantwortlichkeit. Nicht die Allheit, sondern die persönliche Verantwortlichkeit macht die *Staats*gemeinschaft zur Staats*gemeinschaft*.

In den drei Relationsprinzipien haben wir die führenden Prinzipien erfasst. Person, Verantwortlichkeit, Gemeinschaft bilden zusammen den Begriff, den eigentümlichen Inhalt der Gemeinschaftslehre. Jetzt können wir die Autonomie dieser Wissenschaften weiter begründen.

§ 37. Die Autonomie der Gemeinschaftslehre.

Mustern wir noch einmal kurz die metaphysischen Deduktionen. Der Naturalismus möchte die Gemeinschaftslehre aus der Natur herleiten. Jetzt hat sich gerade herausgestellt, dass die Prinzipien der Gemeinschaftslehre, ohne Rücksicht auf die Natur, ihre Gültigkeit nur in dieser Wissenschaft haben. Zwar hat die Wirtschaftslehre kausale Naturgesetze zur Materie; niemals aber ist die Naturkausalität ihr führendes Prinzip. Niemals könnte man sie von der Natur scheiden; niemals aber auch kann man ihre Prinzipien aus der Natur herleiten. Auch die Rechtslehre hat immerhin die Natur zur Materie, aber nie zum Prinzip oder zum Grund. Die Prinzipien des Rechts sind der Natur gegenüber a priori, wie Leibniz sagt [1]) und gelten unabhängig von der naturwissenschaftlichen Erfahrung, sodass, auch wenn die Naturgesetze nicht gölten, die Prinzipien der Gemeinschaftslehre ihre Geltung behaupten würden. Pereat mundus fiat iustitia.

Der Psychologismus möchte die Gemeinschaftslehre und ihr Prinzip im psychischen Erleben begründen. Das Eigentümliche ihres Prinzips d.h. ihrer Prinzipien ist jedoch eben, dass diese von jedem Erleben unabhängig sind. Die Verantwortlichkeit, sei es, dass wir diesen Begriff wirtschaftlich, rechtlich oder sittlich fassen, entlehnt ihre Geltung niemals dem psychischen Erleben: der ökonomische Fehler gilt auch da, wo er nicht von einem psychischen Wesen gewollt ist und auch die sittliche Verantwortlichkeit ist von jedem Erleben unabhängig. Es kann daher nur verwirrend sein, wenn man die Ethik mit psychologischen Erwägungen durchspickt, wie es auch Cohen getan hat. Als Muster einer „reinen" Ethik gilt uns die Schrift Görlands „Ethik als Kritik der Weltgeschichte".

---

[1]) Juris et aequi elementa. Siehe auch die Ausg. Schriften, herausgegeben, von Cassirer, II. Teil, S. 504.

Auch der Kunstlehre gegenüber ist die Gemeinschaftslehre völlig autonom. Die Prinzipien der Wirtschaft, des Rechts und der Sittlichkeit behaupten ihre Geltung ungeachtet der Kunst.

Auch mit der Religion hat sie nichts zu tun. Die Rechtsperson z.B. ist rechtsverantwortlich, nicht weil Gott es will, sondern weil sie Rechtsperson ist. Der Nächste ist für seinen Nächsten verantwortlich, nicht weil Gott es will, sondern nur, weil er sittliche Person ist. Nach allen Seiten hin behauptet die Gemeinschaftslehre ihre Freiheit und ihr Eigenleben, wobei Person, Verantwortlichkeit und Gemeinschaft ihre Grundveste sind.

Sie hat eine Gesetzlichkeit sui generis: das Sollen. Wie das Naturgesetz die Naturwissenschaft und das Axiom die Mathematik beherrscht, genau so ist das Sollen Herr der Gemeinschaftslehre. Kant hat diese Eigengesetzlichkeit, obwohl nicht zuerst, so doch am schärfsten formuliert. In der Naturwissenschaft werden nach Kant die Gesetze von dem gesucht, „was geschieht", in der Kunst handelt es sich um dasjenige, was gefällt, in der Religion ist die Frage: was kann ich hoffen? Im Recht und in der Sittlichkeit ist das Problem: was soll ich tun; was soll geschehen, „ob es gleich niemals geschieht" [1]. „In der Naturerkenntnis sind die Prinzipien dessen, was geschieht .... zugleich Gesetze der Natur" [2]. „Die praktische Regel .... ist aber für ein Wesen, bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein Imperativ, d. i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird" [3].

Das Sollen liegt jeder der Gemeinschaftslehren zu Grunde. Auch die Wirtschaftslehre ist, obgleich sie die Natur zur Materie hat, eine Wissenschaft vom Sollen. Das Gesetz der Wirtschaftslehre ist, wie Spranger hervorgehoben hat, kein „Ablaufgesetz" sondern „es wirkt (also) im Verhalten der wirtschaftlich Handelnden als Norm" [4]. Das Grundprinzip der Wirtschaft ist nicht das Bedürfnis, denn dieses ist psychologischer Gegenstand, sondern der Imperativ, dass menschliche Arbeit

---

[1]) Gr. M. S., S. 51.
[2]) Kr. d. p. V., S. 24.
[3]) Ebenda, S. 24.
[4]) Lebensformen, S. 72.

sich erhalten *soll*, oder das Prinzip der Selbstreproduktion der Arbeit, wie Natorp[1]) es genannt hat. Das wirtschaftliche Grundprinzip ist nicht: „Befriedige deine Bedürfnisse", sondern: „Sei arbeitsverantwortlich" oder „Jeder Mensch soll arbeiten". Auch der Rechtslehre liegt das Sollen zu Grunde. Die Rechtsperson führt kein natürliches Dasein, sondern „soll dasein", wie auch die Rechtsverantwortung und die Rechtsgemeinschaft Inhalte eines Sollens sind. Ist diese oder jene Menschengruppe eine Rechtsgemeinschaft? Nein, niemals; sie soll immer Rechtsgemeinschaft werden. Ebensowenig ist die sittliche Person in der Natur gegeben. Der Mensch, der sittlich erzogen wird, ist in keiner Hinsicht sittliche Person, sondern soll immer aufs neue Person der Sittlichkeit, Nächster, werden. Es handelt sich nur um das, was der Mensch gerade nicht ist, sondern sein soll, sodass die edelste Neigung sittlich keinen Wert hat, gerade weil sie Neigung ist. Das besagt keineswegs, dass sie überhaupt keinen Wert hätte, sondern nur, dass sie keinen sittlichen Wert hat. Etwas anderes hat der „rigoristische" Kant niemals gemeint: es gilt nach ihm gar nicht, die Neigungen zu unterdrücken, sondern, wenn von Sittlichkeit die Rede ist, auf sie keine Rücksicht zu nehmen, weil hier nur das Sollen ans Wort kommt.

Das Sollen drückt die Eigengesetzlichkeit der Gemeinschaftslehre aus, indem es sich auf nichts anderes, als auf sich selbst gründet. „Wir haben nichts, worauf wir stehen", ruft Schopenhauer hinsichtlich der kritischen Ethik vorwurfsvoll aus. Er ist eben der Metaphysiker, der die ethischen Grundprinzipien aus einem Objekte an sich herleiten möchte. Die kritische Ethik verwirft diese metaphysische Methode: ihr letztes Wort ist das Faktum, dass die Gemeinschaftslehre Geltung hat oder ihr Autonomie[2]).

---

[1]) Natorp, Praktische Philosophie, S. 403.
[2]) Über diese Autonomie siehe Ovink, De zekerheid der menschelyke kennis, S. 422 ff.

VII. KAPITEL:
DIE PHILOSOPHIE DER KUNSTLEHRE.
(Normlehre, Kunstkritik).

§ 38. DIE METAPHYSISCHEN DEDUKTIONEN.
Der Naturalismus. Der Psychologismus. Der Moralismus. Der Theologismus.

Wir betreten ein neues Gebiet der Philosophie, die Philosophie der Kunst, und fangen mit einer Rundschau der metaphysischen Deduktionen an.

A. Der Naturalismus ist auch hier in mancher Gestalt vertreten wie z. B. in der Nachahmungstheorie Platons [1]). Platon unterscheidet Künste, welche die Natur und solche, die das sittlich Gute nachahmen. Zu den ersteren gehören die bildenden Künste und die Poesie, sofern sie, wie Homer und das Drama, den Menschen in seinem gewöhnlichen, alltäglichen, natürlichen Dasein schildern. Diese Nachahmungskunst ist, nach Platon, von unedler Art und wird von ihm aus sittlich-erzieherischen Gründen abgelehnt. Eine μίμησις des Sittlichen stellen die religiösen Chorgesänge und die an die Tugend gerichteten Loblieder dar. Während nun Platon die Kunst als Nachahmung der Natur zurückweist, wurde andrerseits die μίμησις der Natur im Altertum zum höchsten Prinzip [2]). Wie die Naturlehre den Gesetzen des Naturgeschehens nachspüren soll, genau so hat, so dachte man, die Kunstlehre die Gesetze des Stils zu lehren, denn Kunst sei nicht chaotische Phantasie, sondern Gebundenheit an Gesetze. Man meinte nun letztere am sichersten der Natur entlehnen zu können und betrachtete

---

[1]) Platon, Respublica, 595 A—608 C.
[2]) Siehe z. B. Seneca, Epistulae morales ad Lucilium, 65: Omnis ars naturae imitatio est.

also die Nachahmung der in der Natur herrschenden Gesetze, der natürlichen Objektivität als höchste Norm für die Kunst. Diese naturalistische Nachahmungstheorie findet sich fast überall da, wo die Naturbetrachtung im Zentrum der Philosophie steht und die Natur zum Ding an sich hypostasiert wird.

Gerade darum geht sie immer von falschen Voraussetzungen aus. Freilich ist die Natur in ihrer Regelmässigkeit, in ihren typischen Merkmalen oft die *Materie* der Kunst, aber das darf uns niemals zu der Ansicht verführen, dass die Natur und die Naturgesetze der *Grund* der Kunst seien. Wäre wirklich die μίμησις der Natur das Prinzip der Kunst, so würde diese dadurch ihren eigenen Charakter verlieren. Das trifft genau für die naturalistischen Deduktionen, wo die Kunstlehre sich an die Naturlehre anlehnt, zu. Sie hat dann keinen eigenen Weg mehr und steht nicht mehr auf eigenen Füssen.

Mit dem Naturalismus lässt sich (B.) der Psychologismus vergleichen. Auch er ist realistische Metaphysik, insofern er das Objekt einer besonderen empirischen Wissenschaft zum Objekt an sich macht und von diesem Zentrum aus der Kunst näherzukommen sucht. Nicht mehr die Naturwissenschaft, sondern die Psychologie wird jetzt zur Grundwissenschaft. Nicht weniger als der Naturalismus hat auch der Psychologismus seine Nachahmungstheorie. Während die Platonische Nachahmungstheorie, zum Teil wenigstens, naturalistisch ist, ist die Aristotelische hingegen mehr psychologistisch: in der Kunst gilt es nicht nur die Natur, sondern vor allem die menschlichen Erlebnisse (Affekte, Gefühle) nachzuahmen, gerade um sie dadurch läutern zu können. In jüngster Zeit ist die psychologistische Nachahmung von Karl Groos hervorgehoben worden, nach dem die Kunst eine innere Nachahmung, eine μίμησις nicht der Naturdinge, sondern der psychischen, menschlichen Erlebnisse ist. Nach Conrad Lange ist die Bedeutung der Kunst darin zu finden, dass sie dem Menschen Erlebnisse vorzaubert, die er nicht wirklich hat. Die Kunst ist „bewusste Selbsttäuschung" und das Kunstwerk, das am kräftigsten dergleiche unechte Erlebnisse suggeriert, kommt dem Ideal der Kunst am nächsten. Der Künster ist ein Nachahmer und Zauberer des Erlebens [1]).

[1]) Über Nachahmungstheorien siehe auch J. Cohn, Allgemeine Aesthetik, S. 194.

Auch der Psychologismus verwechselt die Materie der Kunst mit ihrem Grund. Allerdings, wer Kunstpsychologie treibt, hat es mit der Suggestion, dem Zauber, der nachahmenden Kraft des Kunstwerks zu tun. Er hat zu erforschen, wie der Mensch ein Kunstwerk oder die Kunst überhaupt erlebt. Niemals aber verdankt das Kunstwerk seine Geltung oder Bedeutung der psychologischen Wirkung. Lehrreich ist in dieser Hinsicht Kants Beurteilung Burkes [1]). Edmund Burke, der Verfasser einer bekannten Schrift, "Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen" (1757, deutsche Übersetzung 1773) hatte eine Psychologie des Kunsterlebens versucht, von der Kant sagt: „Als psychologische Bemerkungen sind diese Zergliederungen der Phänomene unseres Gemüts überaus schön und geben reichen Stoff zu den beliebtesten Nachforschungen der empirischen Psychologie"; er fügt jedoch hinzu, dass das Eigentümliche der Kunst, das „Prinzip a priori" derselben „durch Aufspähung empirischer Gesetze der Gemütsveränderungen" niemals zu ergründen sei [2]). Wer die Psychologie als Grundwissenschaft betrachtet, muss jedenfalls das Eigentümliche verkennen. Ihm ist die Kunst nur Erlebnis und die Kunstlehre ein Kapitel der Psychologie. Der Psychologismus übersieht genau so wie sein realistischer Bruder, der Naturalismus, dass dasjenige, was die Kunst zur Kunst macht, eben nicht ein Empirisches ist. Beide heteronomisieren die Kunst.

Die nächste Metaphysik ist nicht mehr realistischer, sondern idealistischer Art, da sie nicht von einem empirischen Objekt, sondern von einem ideellen Objekt, von einer Norm ausgeht. Wir meinen:

(C.) den Moralismus, dem die moralische Norm zur All-Norm wird. Auch dieser sittliche Monismus lässt sich bei Platon aufzeigen, bei dem, genau wie bei Kant übrigens, die Kunstphilosophie oft zwischen Naturalismus und Moralismus hin- und herschwankt. Platon schätzt das Kunstwerk nach seinem sittlichen Wert [3]), sodass er Homer und einen grossen Teil der Musik ablehnt. Das Kunstwerk, das nicht dem Kriterium des sittlich Wertvollen entspricht, hat nach ihm keinen

---

[1]) Kr. d. U., S. 125/6.
[2]) S. 127.
[3]) Siehe Respublica, 376 E—403 C und 595 A—608 C.

Wert: weil es keinen sittlichen Wert hat, hat es überhaupt keinen. Auch Kants Kunstphilosophie zeigt moralistische Züge. Zwar ist gerade Kant der Begründer einer wissenschaftlichen, nicht metaphysischen Philosophie der Kunst, aber dennoch hat auch er die Gefahr des Moralismus nicht immer genügend vermieden. „Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlich-guten; und auch nur in dieser Rücksicht .... gefällt es mit einem Anspruche auf jedes andern Beistimmung“ [1]. Kant meint: die Bedeutung, der Grund des Schönen ist in seiner sittlichen Wirkung zu suchen; das Kunstwerk muss dem sittlich Guten Ausdruck verleihen. Auch die Kunstphilosophie Schopenhauers ist zum Moralismus zu rechnen. Die Kunst ist nach ihm ein Mittel, ein Weg zur Erreichung des höchsten Gutes, der Verneinung des Willens zum Leben. Die Bedeutung des Kunstwerkes ist, dass es den Menschen über sich selbst zur reinen interesselosen Anschauung des Wesens der Welt hinausführt. Die Kunst ist ein Weg zum höchsten sittlichen Gut. In jüngster Zeit hat Leo Tolstoi in seiner Schrift: Was ist Kunst? die nämlichen Prinzipien der Kunstbeurteilung zu Grunde gelegt. Auch nach Tolstoi kann der Wert des Kunstwerkes nur sein sittlicher Wert sein, sodass das Drama, die Symphonie, das lyrische Gedicht, das den Menschen nicht sittlich begeistert und stärkt, überhaupt keinen Wert hat.

Auch der Moralismus wiederum verwechselt Materie und Grund der Kunst. Die Kunstgeschichte zeigt, wie die Kunst ihre Materie vielfach der sittlichen Kultur entnimmt. Wer könnte leugnen, dass fast jedes Kunstwerk das enge Verhältnis zwischen Kunst und Sittlichkeit zeigt? Dennoch ist es unzulässig, den Wert der Kunst nach sittlichen Normen zu bemessen. Sie ist zwar empirisch an die sittliche Kultur gebunden, aber niemals hat man, wie der Moralismus meint, das Recht, sie auf dem Sittlichen zu basieren. Die Kunst mag ihre *Materie* der Sittlichkeit entlehnen, ihren *Grund* entlehnt sie ihr nie.

Der moralistische Monismus lässt ihr keinen eigenen, freien Platz übrig, da er ihre eigene Methode verkennt.

D. Der Theologismus schliesslich hat seine Vertreter in der ganzen Philosophiegeschichte von Plotin bis zur Neoromantik.

---

[1] Kr. d. U., § 59.

Wir führen einige Beispiele aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts an, wobei sich die typisch romantische Tendenz zur Verwischung scharfer Grenzen offenbart. Mancher Romantiker hat die Einheit der Kultur in dieser Verwischung gesucht. So wird von Hölderlin verkündet, nicht nur, dass Religion Kunst sei („Religion ist Liebe zur Schönheit" [1]), sondern auch dass Kunst Religion sei. „Das Schönste ist auch das Heiligste" [2]). Nach Zacharias Werner ist die Kunst nur Übergang und Vorhof zur Religion, während nach Krause [3]), dem Anhänger Schellings, die Schönheit „die im Endlichen erscheinende Göttlichkeit oder Gottähnlichkeit" ist. Auch Hegels Begründung der Kunst ist theologistisch zu nennen. Die Kunst ist ihm eine Stufe im Werdegang des göttlichen Geistes und das Schöne das „sinnliche Scheinen" der göttlichen Idee [4]). „Die schöne Kunst hat ihre Zukunft in der wahrhaften Religion" [5]). Immer wieder tönt derselbe Klang uns entgegen: die Kunst gehört in letzter Linie zur Religion und hat ihren Grund in derselben.

Auch die religiöse Auffassung der Kunst verwechselt Materie und Grund. Die Kunst ist mit der Religion noch inniger als mit der Sittlichkeit verwoben, weil jene ihr Mutterschoss ist. Die bildenden Künste sind fast immer, die Musik vielleicht etwas weniger an der Religion orientiert. Jedenfalls lässt sich die Kunst niemals ganz von der Religion lösen. Letztere ist die Reisegefährtin der Kunst, jedoch niemals ihr Reiseführer; ihre Begleiterin, niemals ihr Prinzip. Das wird vom Theologismus übersehen. Ihm wird die Religion nicht nur zur Materie, sondern auch zum Grund des Kunstwerks. Die theologische Begründung ist eine Ent-gründung der Kunst. Auch er begeht den Erbfehler der Metaphysik, die methodische ὕβρις.

§ 39. Das Problem der Philosophie der Kunstlehre.

Wir entsagen allen metaphysischen Objekten an sich und gehen nur vom Faktum der Kunstlehre aus.

[1]) W. W. I. S. 105.
[2]) W. W. I. S. 72.
[3]) Vorlesungen über Ästhetik, S. 88.
[4]) Vorlesungen über Ästhetik, 1853, I. 144.
[5]) Enc., § 563.

Wir nehmen auch jetzt wieder die enklitischen Wissenschaften von unserm Faktum aus. Diese sind folgende: 1. die Kunstpsychologie, die die Erlebnisse des künstlerischen Schaffens und Auffassens, die künstlerische Begabung und die verschiedenen Typen derselben erforscht; 2. die Soziologie der Kunst, die diese als soziale Erscheinung betrachtet, wie z.B. Guyau in seiner Schrift „l'Art de point de vue sociologique"; 3. die Geographie der Kunst, die den Einfluss des geographischen Milieus, des Bodens, des Klimas usw. auf die Kunst zum Gegenstand hat und 4. die Kunstgeschichte, deren Problem die Entwicklung der Schulen ist. Diese vier Kunstwissenschaften nehmen wir also von unserm Faktum aus, denn sie gehören zu den Kunstwissenschaften zweiter Ordnung. Wir ziehen nur die Kunstwissenschaften erster Ordnung in Betracht, die Kunstlehren, deren es zwei gibt: die Normlehre der Kunst und die Kunstkritik.

Schon früh zeigt sich in der Kunstgeschichte das Bedürfnis, die Gestaltungsprinzipien der Kunst d.h. ihre Normen begrifflich, theoretisch zu formulieren. Fast jeder Kunst ist eine bestimmte Kanonik zur Seite getreten, die ihre Stilnormen und damit eine gewisse Tradition erzeugte. Es ist ein sensualistisches Vorurteil, wenn man glaubt, die Kunst sei nicht an Tradition gebunden. Wir behaupten damit nicht, dass die Kunst nur sklavische Nachahmung einer Schultradition sei, sondern nur, dass sie einen gewissen Kanon, der eine Tradition erzeugt, nicht entbehren kann und dass der Künstler, genau wie der Techniker wissenschaftliche Vorschriften für sein Schaffen braucht, weil er nicht ins Blaue, sondern nur in die Kunst hineinschaffen darf. Die klassische französische Poesie hatte ihren Wortführer in Boileau, dem „législateur du Parnasse française", der die in der zeitgenössischen Poesie lebendigen Normen des Reinen und Wahren formulierte: „rien n'est beau, que le vrai". Lessing wäre zu nennen als Beispiel einer Theorie des Dramas, Wagner als Gesetzgeber der Oper. Wagner ist nicht nur der Schöpfer eines neuen Musikdramas, sondern zugleich in seiner Schrift „Oper und Drama" der Theoretiker dieser neuen Kunst. In der Malerei war es z.B. Leonardo da Vinci, der erfuhr, dass in den Wechselfällen der Malerei eine wissenschaftliche Theorie unentbehrlich ist und so sein Trattato della Pittura

schrieb. Boileau, Lessing, Wagner, Leonardo da Vinci sind, auf verschiedenen Gebieten, die Gesetzgeber, die Normgeber der Kunst, die die Normlehre als Wissenschaft entweder begründet oder weitergeführt haben.

Von ganz anderer Art ist die Kunstkritik, eine ziemlich junge Wissenschaft, die nicht allgemeine Normen, sondern das einzelne Kunstwerk zum Gegenstand hat, es analysiert, seine Komposition und seine Motive aufdeckt. Während die Poetik z.B. die Normen der Poesie zu formulieren sucht, beschäftigt die Kritik sich nur mit dem einzelnen Gedichte oder dem einzelnen Drama, das sie an den von der Poetik geschaffenen Normen beurteilt und würdigt. Die Poetik wäre somit die Dogmatik, die Kritik die Exegese der Poesie zu nennen. Noch oft ist die Kunstkritik eine Sammlung subjektiver Wertungen des Kritikers, die nur sagt, was das Kunstwerk dem Kritiker A oder B bedeutet. Diese Kunstkritik hat keinen wissenschaftlichen Wert, denn Wissenschaft ist sie nur, wenn sie das Gedicht, den Roman, das Gemälde zu verstehen sucht. Ihre einzige Aufgabe ist es „die lebendigen Gesetze der Form auf möglichst klare Formeln zu bringen", wie Waetzoldt es einmal ausgedrückt hat. Die Kunstkritik hat nur die Prinzipien der Gestaltung am einzelnen Kunstwerk darzulegen.

Vom Faktum der Kunstlehre (Normlehre und Kunstkritik) gehen wir aus. Es ist wiederum merkwürdig, dass der Begründer der wissenschaftlichen Kunstphilosophie, Kant, auch hier sein methodisches Prinzip (Orientierung am Faktum der Wissenschaften) vernachlässigt hat. Zwar ist Kant von der bekannten, 1763 erschienenen Schrift Winckelmanns „Geschichte der Kunst des Altertums" beeinflusst worden, aber dennoch liessen sich aus der Kritik der Urteilskraft mehrere Beispiele dafür anführen, dass Kant sich zu wenig am Faktum der Kunstlehre orientiert hat. Das Hin- und Herschwanken zwischen Naturalismus und Moralismus hätte vermutlich nicht stattgefunden, wenn das Faktum der Kunst und der Kunstlehre prägnanter zur Geltung gekommen wäre. Zu oft zeigt Kant sich als Fremdling im Jerusalem der Kunstlehre.

Das also ist unsere Frage: Wie ist die Kunstlehre möglich? Was ist der eigentliche Inhalt des Terminus „Kunst", der der Normlehre und der Kunstkritik zu Grunde liegt? Was ist das τί ἐστι der Kunstlehre? d. h. zugleich: Was ist das τί ἐστί der

Kunst? Wir beschäftigen uns nur mit der Kunstlehre im allgemeinen. Während eine angewandte Philosophie der Kunstlehre die Aufgabe hätte, die verschiedenen Kunstlehren der verschiedenen Künste zu begründen, geben wir nur reine Kunstphilosophie und fragen nur nach dem a priori, dem Begriff der Kunst. Wenn es uns gelingt, diesen Begriff zu finden, so wären wir zugleich imstande, die Kunst gegen alle metaphysischen Eingriffe in ihr Gebiet zu verteidigen und hätten wir damit ihre Freiheit wiedergewonnen.

Wenn wir diese Methode im Auge behalten, können wir uns zugleich vor allen Bedenken gegen die Kunstphilosophie sichern. „Niemals hat die Kunstphilosophie jemand zum Künstler gemacht", so klingt es uns entgegen. „Im allgemeinen bemühen wir Künstler selbst uns nur sehr wenig um die Philosophie unserer Kunst, denn wir sind selbständig genug, um uns unsere eigenen Wege zu bahnen und brauchen keine philosophischen Vorschriften" rufen die Künstler im Chor aus. In der Tat, niemals kann es die Aufgabe der Kunstphilosophie sein, Künstler zu erzeugen, ebensowenig wie die Philosophie der Gemeinschaftslehre das Ziel hat, Betriebsleiter oder Politiker oder sittlich hochstehende Menschen hervorzubringen. Sodann wird kein wissenschaftlicher Kunstphilosoph sich anmassen, zu bestimmen, wie der Maler malen oder der Romanschreiber seine Romane komponieren soll, denn das überlässt er gerne der Normlehre, der Kanonik der Kunst. Die Einheit der Künste, die die Philosophie der Kunst zu erzeugen hat, ist niemals in einer besonderen Vorschrift, sondern nur im reinen Begriff zu entdecken. Die Philosophie braucht ja nur die formelle Art und Weise der Kunst zur Bestimmung zu bringen: sie ist keine bestimmte Normlehre, sondern Kritik der Normlehre [1]) und entscheidet nicht, ob der Impressionismus oder der Kubismus die „wahre" Norm der Malerei sei. Sie fragt nur: Wie ist es überhaupt möglich, dass immer wieder Kunstnormen formuliert werden? Was macht diese Normen zu Kunstnormen? Was ist das spezifisch Künstlerische, das Eigentümliche an diesen Normen?

Noch ein dritter Einwand erhebt sich gegen die Kunstphilosophie. „Es ist unmöglich", sagt der Kunsthistoriker,

---

[1]) Vergl. dazu Kant, Kr. d. U. S., 31/32.

„die immer historisch bedingten, künstlerischen Erscheinungen zu einem Begriff zusammenzufassen". Etwas ähnliches sagt der Kunstpsycholog. Gewiss, der geschichtliche Wechsel lässt sich nicht verneinen, ja er braucht, ebenso wie die psychologischen Mannigfaltigkeit, gar nicht verneint zu werden. Dass die Kunst immer geschichtlich und psychologisch (ja auch geographisch und soziologisch) bedingt ist, ist aber kein Argument gegen, sondern vielmehr für die philosophische Besinnung, denn gerade die Mannigfaltigkeit in mancher Hinsicht ruft nach der Einheit, die nur die Philosophie verschaffen kann. Die Künstler und die Kunstwissenschaftler können ruhig sein. Die echte, wissenschaftliche Kunstphilosophie hat ihre eigene Methode und gefährdet weder den Künstler noch den Kunstwissenschaftler, denn sie ergänzt beide.

§ 40. Das Thema.

Drei Prinzipien liegen jeder Kunstlehre zu Grunde. Es sind die Prinzipien der Relation, jetzt in der spezifischen, künstlerischen Gestalt: das Wesen als Thema; die Relation als Proportion; das System als Gestalt.

In der Kunstlehre wird das Grundprinzip des Wesens vom Thema vertreten. Das letztere ist conditio sine qua non der Normlehre sowohl wie der Kunstkritik. Eine Sammlung von Linien, Tönen, Farben, Wörtern ohne Thema als ordnendes Prinzip ist kein Kunstwerk. Auch das impressionistische Gemälde muss ein Thema haben; sonst wäre es kein Gemälde, sondern nur eine Menge von chemischen Stoffen. Wir betrachten das Thema hier nur in seiner allgemeinen Bedeutung in der Kunstlehre und sehen von allen bestimmten Kunstthemen, wie dem Erhabenen und Tragischen, dem Humor und der Satire, die eine angewandte Kunstphilosophie zu erörtern hätte, vollends ab.

Das Thema hat mit der Materie des Kunstwerks nichts zu tun. Der Porträtmaler hat ein bestimmtes natürliches und psychisches Individuum zu porträtieren. Dieses Individuum ist seine Materie, sein Stoff, an dem er sein Thema erzeugt. Zwei Maler erzeugen am gleichen Stoff ein verschiedenes Thema, denn A sieht ins Individuum das Tragische hinein und das Tragische wird ihm zum Thema, während B in alle Züge jenes

Gesichts das Humoristische hineinsieht, sodass der Humor sein Thema ist. Der erste Maler hebt das Leiden eines grossen Menschen, das Leiden eines Menschen an seiner Grösse hervor, der andere Künstler stellt diesen Menschen in seiner menschlichen Gewöhnlichkeit dar. An derselben Materie entzünden sich fast entgegengesetzte Themen. Die Materie des Kunstwerks ist das ἀδιάφορον, das nichts zur Sache tut, denn erst das Thema erzeugt das Kunstwerk. Ein Gemälde stellt z.B. einen Baum dar. Ein Baum hat eine organische Einheit. Nicht diese aber, nur die künstlerische, vom Thema verbürgte, Einheit bringt das Gemälde als Kunstwerk hervor, weil erst das Thema ein Gegebenes aus der Sphäre des Natürlichen und Psychischen in die des Künstlerischen empor hebt.

Das Wesen ist in keiner der von uns erforschten Wissenschaften ein Gegebenes. Das ist auch beim künstlerischen Wesen, dem Thema, nicht der Fall. Die Kunstkritik sucht das Thema eines jeden einzelnen Kunstwerks darzulegen, aber was ist das Thema der Kunstkritik? Ist es handgreiflich im Kunstwerk gegeben? Ist also das Urteil der Kunstkritik nur ein analytisches? Nein, das Thema ist in keinem Sinne *gegeben*, sondern nur methodisches Prinzip, methodische Frage, was nur bedeutet, dass das Thema zu *suchen* sei. „Was und wo ist das Thema dieses Romans oder dieses Musikstücks" fragen immer wieder der Literaturkritiker und der Musikkritiker, gerade weil ihre Urteile synthetisch sind. Die Kunstkritik ist wie jede andere Wissenschaft, ein unendlicher Prozess: immer wieder aufs neue gilt es, das Thema zu bestimmen. Die Kunstideale ändern sich und die kunstkritischen Objektivierungen sind immer im Werden begriffen. Der Streit der Kunstkritiker ist nicht sinnlos, sondern vielmehr eine Konsequenz des Wissenschaftskarakters der Kunstkritik, denn gerade weil diese eine Wissenschaft ist, bleibt das Thema eine immer offene Frage. Es wohnt dem Kunstwerk nicht inne, ebensowenig wie die Energie in der Natur, im „Innern der Natur" gegeben ist. Es „ist" nur, insofern es von der Kunstkritik erzeugt wird. Dass eine unio mystica dem Kritiker versagt ist, macht jedoch nichts aus, denn er braucht sie gar nicht. Er bringt das Thema ja selber ewig hervor.

Das Thema ist nicht gegeben, es ist nur Thema für die Relationen, nur führender Gesichtspunkt für sie. Es lässt

sich nur in den Teilverhältnissen des Kunstwerks finden und kommt nur in der Durchführung und Ausarbeitung zur Geltung, genau so wie die sittliche Person sich nur in der sittlichen Verantwortlichkeit bewährt. Es ist nichts ausserhalb der Relationen, sondern nur das Thema des Kunstwerks, des vollendeten Kunstwerks.

Wir verdeutlichen unsere Ansichten an dem bekannten Gedichte Hugo v. Hofmannsthals:

MANCHE FREILICH....

Manche freilich müssen drunten sterben,
Wo die schweren Ruder der Schiffe streifen,
Andre wohnen bei dem Steuer droben,
Kennen Vogelflug und die Länder der Sterne.

Manche liegen immer mit schweren Gliedern
Bei den Wurzeln des verworrenen Lebens,
Andern sind die Stühle gerichtet
Bei den Sibyllen, den Königinnen,
Und da sitzen sie wie zu Hause,
Leichten Hauptes und leichter Hände.

Doch ein Schatten fällt von jenen Leben
In die anderen Leben hinüber,
Und die leichten sind an die schweren
Wie an Luft und Erde gebunden:

Ganz vergessener Völker Müdigkeiten
Kann ich nicht abtun von meinen Lidern,
Noch weghalten von der erschrockenen Seele
Stummes Niederfallen ferner Sterne.

Viele Geschicke weben neben dem meinen,
Durcheinander spielt sie alle das Dasein,
Und mein Teil ist mehr als dieses Lebens
Schlanke Flamme oder schmale Leier.

Dieses Gedicht hat den Zusammenhang aller Menschen zum Thema. Letzteres lässt sich aber in zwei neue Themen ein-

teilen: erstens das der Mannigfaltigkeit der menschlichen Geschicke; zweitens das ihrer Verwobenheit. Ersteres, das in den zwei ersten Strophen in verschiedenen Bildern herausgearbeitet wird, wird erst in dieser Durchführung „lebendig", künstlerisch „wirklich", und redet erst so seine Sprache zu mir. Überall ist es und gilt es, jedoch niemals lässt es sich als einzelnes Gegebenes, ausserhalb der Relationen erfassen. Das zweite Thema, die Verwobenheit menschlicher Geschicke beherrscht die dritte, vierte und fünfte Strophe. Erst wenn wir die drei letzten Strophen, wo es durchgeführt wird, durchlesen, bekommt es künstlerischen Sinn, kommt es zur künstlerischen Geltung.

Das Thema ist nur heuristisches Prinzip für die kunstkritische Erforschung und Analyse der Relationen. Im Kunstwerk suchen wir zu ermitteln, wie sich die einzelnen Momente (Linien, Töne, Wörter usw.) zueinander verhalten. Wir suchen die künstlerischen Verhältnisse immer *von* und *an* einem x, dem Thema. Dieses ist ein Konstruktionspunkt zur Ermittelung des Kunstwerks in der Kunstlehre.

Es ist mithin unmöglich, dass ein Kunstwerk zwar ein schönes Thema hat, aber in der Durchführung dieses Themas verfehlt ist, denn es ist nur *in* der Durchführung zu suchen. Es ist nicht eine „Idee" die hinterher in einer „schönen Form" verkörpert wird. Thema und „Verkörperung" sind überhaupt nicht zu sondern. Nur die Fuge in der Musik scheint dem zu widersprechen, insofern gerade sie ihr Thema von aller Durchführung gelöst an den Anfang setzt. Dennoch ist auch dieses Thema, obgleich es einzeln gehört wird, nur in der Durchführung wirklich. Sein einziges Sein ist seine Funktion in den Relationen der ganzen Fuge; seine künstlerische Bedeutung liegt nur in seiner polyphonischen Ausarbeitung. Der künstlerische Wert der Bachschen Fugen liegt gerade in der Polyphonie, die sich erzeugt — am Thema.

§ 41. Die Proportion.

Wir nennen die Relation in der Kunst Proportion. Proportion bedeutet zwar auch Übereinstimmung überhaupt [1]). Den-

[1]) Cicero übersetzte das gr. ἀναλογία durch proportio.

noch wird es meistens in der Kunstwissenschaft gebraucht. Auch Thomas v. Aquin benutzt diesen Terminus im künstlerischen Sinne: Schönheit ist ihm integritas sive proportio sive consonantia. Betrachten wir ein Gemälde, so lassen sich mehrere Arten von Relationen aufweisen: es lässt sich z.B. mathematisch in drei Abteilungen einteilen (das ist die Relation, die wir Mehrheit nennen); die Farbstoffe unterstehen sodann verschiedenen naturwissenschaftlichen Relationen, denjenigen der Kausalität. Dennoch haben diese keinen einzigen künstlerischen Sinn. Weder die Mehrheit noch die Kausalität erzeugt das Kunstwerk. Erst wenn wir die Momente des Gemäldes aus dem Gesichtspunkte der Proportion betrachten, beurteilen wir das Kunstwerk künstlerisch und betreten wir das Land des Malers. Gerade die Proportion ist auch dem Maler das Grundlegende und Bestimmende, dem die anderen Relationen, Mehrheit und Kausalität, unterworfen werden.

Die Proportion umfasst zwei Momente: a) Unterschied und b) Zusammenhang.

a) Zwei oder mehr Momente sind nur proportional zu verbinden, wenn sie scharf unterschieden sind und ihre Grenzen nicht verwischt werden oder verschwimmen. Die Verschwommenheit des Hintergrundes eines Gemäldes zerstört die Proportion und somit den künstlerischen Wert. Die Konturen einer Figur oder einer Gruppe von Figuren müssen immer scharf und bestimmt sein.

b) Andrerseits bedeutet Proportion Zusammenhang. Die Momente eines Gemäldes dürfen nicht nebeneinander stehen, sondern müssen zueinander gehören. Sie dürfen einander nicht fremd sein, sondern müssen zusammengehören, ohne in einander zu verfliessen. Proportion besagt, dass die Momente eines Kunstwerks einander bedingen und dennoch ihre Eigengeltung behaupten. Sie besagt nicht Eintönigkeit, sondern Vieltönigkeit, geordnete Vieltönigkeit.

Wir betrachten noch einmal das Gedicht v. Hofmannsthals (S. 144). Das Thema, die Verwobenheit aller menschlichen Geschicke, ungeachtet des Unterschiedes, wird vom Dichter in einer Menge von Bildern herausgearbeitet. Die Schönheit der ersten Strophe z. B. beruht nun gerade auf der Proportionalität der Momente: was der Dichter auszusprechen hat (dass die Menschen ihr Leben oft weit voneinander führen),

wird über die vier Zeilen proportional verteilt, sodass „Manche" die zwei ersten Zeilen, „Andre" die zwei letzten beherrscht. Eine scharfe Grenze ist gezogen und dennoch hängen die Momente zusammen. Die vier Zeilen gehören zu einem Ganzen, dem Schiff; die Ruder und das Steuer, die Arbeit und der Ausblick in die Ferne bilden zusammen das Ganze des Schiffes der Menschheit. Diese erste Strophe ist ein deutliches Beispiel des Prinzips der Proportion.

Vielleicht lässt sich der Grundsatz, dass die Proportion das Kunstwerk bedingt, noch sicherer an der Fuge illustrieren, denn in einem Gedichte scheint ein Bild, eine einzelne Zeile an sich eine gewisse Schönheit beanspruchen zu können, während das in der Fuge nicht der Fall ist. Kein Ton bedeutet hier etwas an sich und die einzige Schönheit der Fuge ist die Proportionalität ihrer Momente. Nur die Proportion ist das Schöne.

Die Proportion ist ebensowenig wie das Thema eine evidente, sofort einleuchtende Eigenschaft des Kunstwerks. Letzteres ist kein Ding an sich, das, wie die Bildhauerarbeit Pygmalions, ein geheimnisvolles Eigenleben führt. Ebensowenig wie die Zahl und die Natur ist das Kunstwerk ein Ding an sich mit gegebenen Eigenschaften. Die Proportion ist niemals evident, sondern wird erst in der kunstkritischen Forschung entdeckt und steht gerade daher immer in Frage. In dieser Hinsicht unterscheidet die Kritik sich in nichts von der Normlehre, denn wie die letztere z. B. in der Idealproportion die Norm der Bildhauerkunst bestimmt und „erzeugt", genau so erzeugt die Kunstkritik die Proportionen im einzelnen Kunstwerk. Die Proportion ist niemals gegeben und evident, sondern immer Aufgabe für die Kunstlehre. Dass eine Proportion mich rührt, hat nur psychologischen Sinn, aber über ihr Sein selbst sagt es nichts aus; was sie ist, lehrt mich nur die Kunstkritik, wenigstens wenn sie wissenschaftlich geübt wird. Die Proportion ist ein Begriff der Kunstlehre und darum wie jeder Begriff ein offener Begriff, ein Problem.

Die erste Strophe des Hofmannsthalschen Gedichts zeigte sich uns als ein Muster der Proportionalität, der „claritas", „integritas" und „consonantia". Schon die zweite Strophe jedoch wird schwächer: das Abstraktum „Leben" konsoniert nicht mit dem Konkretum „Wurzel", während in den drei

letzten Strophen die Proportion sogar fast verschwunden ist. Der Dichter weist auf den Zusammenhang der Menschen hin. Er schichtet sieben verschiedene, zusammenhangslose Bilder aufeinander: 1. Schatten; 2. die Leichten an die Schweren gebunden; 3. die Müdigkeit auf meinen Lidern; 4. das Niederfallen ferner Sterne usw.; 5. viele Geschicke weben usw.; 6. die schlanke Flamme; 7. die schmale Leier. Sieben Mal wird dasselbe mit anderen Bildern gesagt und dennoch gehören die Bilder nicht zusammen und fehlt die Proportion. Dieses Beispiel zeigt, dass die Proportion nicht eine mystische Eigenschaft des Kunstwerks ist, sondern erst in der Kunstkritik erzeugt wird.

Daraus erhellt sodann auch wieder, dass sich die Proportion niemals vom Thema lösen lässt. In der Aufhellung der Proportion ist das Thema immer ein Rechnungsfaktor, denn erstere lässt sich nur in Hinsicht auf letztere bestimmen. Wenn die Proportion gegeben wäre, so könnte die Kunstkritik das Thema entbehren. Gerade weil sie immer Aufgabe ist, ist ein Richtpunkt, das Thema, erforderlich. An ihm muss der Kritiker einen Halt haben, weil er sonst das Kunstwerk niemals einheitlich verstehen könnte. Wesen und Relation, Thema und Proportion sind Korrelativa.

§ 42. Die Gestalt.

Die Proportion bezieht sich nur auf die besonderen Momente des Kunstwerks. Nur die partes, die einzelnen Teile werden in der Proportion verbunden, sodass diese immer nur partiell ist.

Eben daher ist ein drittes künstlerisches Motiv erforderlich, das nun wiederum nichts anderes sein kann als das Motiv des Systems. Das künstlerische System nennen wir die Gestalt, wobei wir diesen Terminus von jeder räumlichen Beziehung lösen. Die Gestalt ist uns systematischer Zusammenhang, nicht nur in der Raumkunst, sondern auch in Musik und Poesie.

Die Gestalt fasst die Proportionen eines Gemäldes, eines Musikstücks, eines Romans zu einem Ganzen zusammen. Sie ist ein Ganzes von Proportionen an einem Thema und ihre Abrundung, was jedoch nur möglich ist, wenn sie mehr enthält als die einzelnen Proportionen zusammen, wenn sie mehr

ist als eine blosse Summe und als „schöpferische Synthese" den Proportionen noch etwas Neues hinzuzufügen imstande ist. Die Gestalt des Kunstwerks ist eine Zusammenfassung der Proportionen, die Vollständigkeit bedeutet, gerade weil sie eine Synthese ist.

Gestalt bedeutet Vollständigkeit. Sie fordert, dass im Kunstwerk nichts zu viel und nichts zu wenig zur Geltung komme, dass nur so viel dargestellt werde, wie künstlerisch notwendig ist. Wir bewundern das grosse Kunstwerk, „als ob es ein Produkt der blossen Natur sei" [1]) d.h. wegen seiner notwendigen, unabsichtlichen Vollständigkeit und nennen es integer, unverletzt, rein, wahr insofern es vollständig ist. Vollständigkeit erfordert auch einen scharfen Rahmen: das Kunstwerk muss isoliert in der Welt dastehen [2]). „Der Rahmen ist eine der wichtigsten Grundformen der Kunst", sagt Semper. Und: „Kein geschlossenes Bild ohne Rahmen, kein Massstab der Grösse ohne ihn". Nur das geschlossene Kunstwerk ist vollständig, ist Gestalt.

Jedes System, auch die künstlerische Gestalt, ist teleologisch. Das bedeutet auch jetzt immerhin nicht, dass das Kunstwerk einen Zweck ausser sich hat, sondern nur, dass jeder Moment mit den anderen in der Weise zusammenhängt, dass man imstande ist, von dem einen zum andern hinüberzuschreiten, sodass jede Proportion des Kunstwerks zum Mittel wird, eine andere aufzufinden, besser gesagt, ihre Auffindung zu ermöglichen. Ebenso wie die Wechselwirkung der Elektronen und die Rechtsgemeinschaft von Rechtspersonen ist auch die Gestalt des Kunstwerks teleologisch. Jedes Moment des Kunstwerks muss zweckmässig sein. Kant hat dafür den Terminus Zweckmässigkeit ohne Zweck geprägt. Das Kunstwerk ist nach ihm zweckmässig in sich selbst und hat keinen einzigen Zweck ausser sich; es ist ein Zweck an sich. Es ist also auch dem Organismus vergleichbar, obgleich man den tiefen Unterschied nicht übersehen darf. Sowohl das Kunstwerk, wie der Organismus ist System; sowohl die Bachsche Fuge wie der Baum ist zweckmässig geordnet und dennoch sind sie grundverschieden, denn der

---

[1]) Kant. Kr. d. U., S. 159.
[2]) Vergl. Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstelling, § 36.

Baum ist ein System von Kausalreihen, die Fuge ein System von Proportionen. Man muss mit der Analogie des Organismus in Hinsicht auf die Kunst immer sehr vorsichtig sein. Immerhin ist das Kunstwerk teleologisch gebaut: jedes Moment dient dem andern.

Die Gestalt ist nicht nur Motiv für das ganze Kunstwerk, sondern auch für jeden einzelnen Teil derselben. Auch die einzelne Zeile eines Gedichts, auch die einzelne Person im Drama, auch die einzelne Partie einer Landschaft muss vollständig sein und ein Ganzes darstellen.

Wir betrachten noch einmal das Hofmannsthalsche Gedicht. Auf die Proportionalität in der ersten und deren Fehlen in der zweiten Strophe haben wir schon hingewiesen. Aber nicht nur ist jeder Moment der ersten Strophe mit den übrigen proportional verbunden; die erste Strophe ist auch eine Gestalt, d.h. sie ist vollständig, unverletzt, ein Ganzes. In der zweiten Strophe ist das nicht der Fall: sie ist unklar. Das Wort „Leben" ist nicht zweckmässig, denn es lockert den ganzen Zusammenhang, sodass die Gestalt einen Riss bekommt und nicht mehr unverletzt, ja eigentlich keine Gestalt mehr ist.

Mit dem Problem der Gestalt hängt das Problem der Form in der Kunst zusammen. Wir berühren es hier nur ganz oberflächlich, möchten aber doch auf eine grundfalsche Ansicht über die Form hinweisen. Man spricht von der Kunstform im Sinne einer üblichen künstlerischen Ausdrucksweise, von der Sonettform oder der Sonatenform und stellt ihr den „Inhalt" des Kunstwerks gegenüber; der Künstler habe sodann die Aufgabe, den „Inhalt" in eine „Form" hineinzugiessen. Diese Ansicht ist grundfalsch, denn sie reisst auseinander was zusammengehört. Nicht der „Inhalt", nur die Materie ist etwas ausserhalb der künstlerischen Form. Der Inhalt ist nur Inhalt der Form. Sie wird ja nur zum Inhalt in der Form, sodass es sich immer darum handelt, eine (ausserkünstlerische) Materie zum künstlerischen Inhalt zu machen. Umgekehrt ist die Form des Kunstwerks nur die Form des Inhalts. Sie wird nicht hinterher einem gegebenen Inhalt aufgeprägt, sondern ist nur ein Moment des Inhalts, gerade dasjenige, was wir „Gestalt" nennen. Sie ist neben Thema und Proportion das dritte Moment des künstlerischen Inhalts.

Die Gestalt ist niemals von diesen andern Momenten zu lösen. Sie ist nur am Thema zu entdecken, weil letzteres ja der führende Leitfaden bei der Erzeugung des Kunstwerks in der Kunstlehre ist. Die Gestalt ist nur Gestalt in Hinsicht auf ein bestimmtes Thema, sodass, sobald ein Thema sich nicht scharf und bestimmt im Kunstwerk darstellt, auch die Gestalt niemals ganz rein auszubilden ist. Auch mit der Proportion ist Gestalt korrelativ. Es ist schlechthin unmöglich, dass eine Proportion rein dargestellt wird und dennoch die Gestalt nicht zur Vollständigkeit ausgereift ist. Der geringste Fehler in der Proportion macht sich in der Gestalt bemerkbar und umgekehrt: die geringste Unvollständigkeit an der „Form" rächt sich an der einzelnen Proportion. Wie jedes System ist auch die Gestalt unlösbar mit ihrer Relation und ihrem Wesen verbunden.

§ 42. Die Autonomie der Kunstlehre.

Im Thema, in der Proportion und in der Gestalt haben wir den spezifischen Inhalt der Kunstlehre bestimmt. Diese Prinzipien bilden den Grund dieser Lehre, den Grund ihrer Geltung. Die Kunstlehre hat nur Geltung, insofern sie den Motiven des Themas, der Proportion und der Gestalt gehorcht.

Sie hat somit nur Bedeutung, insofern sie nichts der Naturwissenschaft entlehnt, sondern ungeachtet derselben gilt. Viele Mythen drücken diesen Gedanken aus, indem sie den Künstler zum Zauberer, machen: Hesiod und Orpheus waren imstande, mit ihrem Gesange die Bäume von den Bergen herabzulocken, cantando deducere montibus, wie Virgil singt; der Arzt ist ein Zauberer, durch dessen Gesang sich das Blut allen Naturgesetzen entgegen hemmen lässt. Ἐπαοιδῇ δ' αἷμα κελαινὸν ἔσχεθον, heisst es in der Odyssea. Trotz der Natur und der Naturwissenschaft behauptet die Kunst ihr Recht.

Dasselbe Verhältnis haben die Kunst und die Kunstlehre der Psychologie gegenüber, denn obgleich die Kunst allerdings eine psychische Wirkung hat, weil das psychische Erleben Annex eines jeden Kunstwerks ist, so entnimmt es doch niemals diesem Erleben ihr Recht, ihre Geltung. In seiner Schrift „Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci" hat Sigm. Freud das Weiche und Zarte in den Gesichtern dieses Malers

(das weiche Lächeln der Mona Lisa und der Jünglinge) aus einem unterdrückten sexuellen Verhältnis zu seiner Mutter zu erklären gesucht, aber zugleich nachdrücklich hervorgehoben [1], dass das spezifisch Künstlerische durch diese psychologische Analyse gar nicht berührt ist. Seine ganze Schrift ist in der Tat völlig kunstfremd; sie untersucht die Erlebnisse des Künstlers Leonardo, aber nicht die Geltung der Leonardoschen Kunst. Letztere hat gerade mit psychischen Erlebnissen nichts zu tun

Auch der Sittlichkeit gegenüber ist die Kunstlehre völlig. indifferent. Allerdings entlehnt die Kunst ihren Stoff der sittlichen Kultur. Ihre Bedeutung jedoch hat mit dieser nichts zu schaffen, denn sie ist sittlich gleichgültig, a-moralisch. Aus diesem Grunde hat z. B. Lessing alle Tugenddichtung zurückgewiesen und Kant das „Geschmacksurteil" vom sittlichen unterschieden. Das Gute wird nach ihm geschätzt, während das Schöne gefällt; das Gute gebietet, das Schöne verleiht dem Zuschauer seine Gunst [2]; wir schauen das Schöne „ohne Interesse" an [3], während wir das Gute mit Interesse herbeiführen wollen, weil wir es sollen; dem Guten gegenüber handeln wir, aber beim Schönen weilen wir bei der Betrachtung. In der Tat: die Kunst ist ganz ohne Interesse. Der Dichter Baudelaire sieht in einem seiner Gedichte ein Bettelmädchen „ohne Interesse" an, weil er ihre Armut bewundert und ihr ärmliches Kleid ihm ein künstlerischer Wert ist. Jedes sittliche Interesse schweigt der Schönheit gegenüber.

Auch der Religion gegenüber ist die Kunst unabhängig. Der Künstler ist als solcher kein Diener Gottes. Die Kunst lehnt sich nicht an die Religion an, ja selbst in der sogenannten religiösen Kunst handelt es sich nur um den künstlerischen Wert. Die Bachsche Matthäuspassion hat ihren künstlerischen Wert, trotz aller christlichen Lehre, mit der sie verbunden ist. Nicht die Christologie, sondern die Kontrapunktik ist es, die sie zum Kunstwerk prägt.

Die Kunstlehre behauptet ein autonomes Gebiet inmitten der Wissenschaften [4]. Jedes Kunstwerk ist eine „fensterlose" Monade: es ist blind und doch ein Seher, ein blinder Seher,

---

[1] Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, S. 70.
[2] Kr. d. U., S. 47.
[3] Ebenda, S. 40 ff.
[4] Vergl. die Schrift Kreis': „Die Autonomie des Ästhetischen in der neueren Philosophie", 1922.

der nur sich selbst sieht. In dieser Hinsicht ist es eine Scheinwelt, obgleich es gerade seine eigentümliche „Wirklichkeit" hat. Es gilt trotz allem, wie der englische Dichter John Keats im Anfang seines Gedichtes „Endymion" sagt:

„. . . . yes in spite of all
Some shape of beauty moves away the pall
From our dark spirits".

Es ist das moderne Prinzip l'art pour l'art, das wir hier philosophisch begründen. Das Kunstwerk gilt an sich, autonom. Das besagt nicht Individualismus, denn der Mensch hat als sittliche Person dem sittlichen Gebot zu gehorchen. Dennoch hat er als Künstler nur der Kunst zu gehorchen.

Wir haben schon öfters die Notwendigkeit in den Wissenschaften hervorgehoben. Das Axiom zeigte sich als die mathematische, das Naturgesetz als die naturwissenschaftliche, das Sollen als die in der Gemeinschaftslehre heimische Notwendigkeit. Auch die Kunstlehre hat die Notwendigkeit, die alles Unwahre, Äusserliche, Zufällige, Subjektive ausschliesst, zum Prinzip: „Der Künstler muss ebenso objektiv sein wie der Gelehrte", sagt ein Pianist in Willes Roman „Juan Sorolla"; Kunst ist „faire du dur" schreibt Van Gogh in einem seiner Briefe; Kunst sei „ohne Reiz und Rührung" sagt Kant. Kurz, die Notwendigkeit ist Führer auch der Kunst und der Kunstlehre. Das ist aber nicht genug. Die Kunstlehre hat eine ihr eigentümliche Notwendigkeit. Diese künstlerische Notwendigkeit ist weder diejenige des natürlichen Instinktes noch diejenige der psychologischen Evidenz, weder die Verpflichtung des sittlichen Gebotes noch die Unentrinnbarkeit des Heiligen, des Gottes. Sie ist sui generis.

Cohen nennt diese typisch künstlerische Gesetzlichkeit Genie. Das Genie ist ihm die „Voraussetzungeiner Grundlegung" für die Kunst, insofern es nach ihm die Gesetzlichkeit der Gesetze, oder die ungeschriebenen Gesetze denjenigen der Schule gegenüber ausdrückt. Dennoch ist der Terminus Genie in diesem Zusammenhang gefährlich, weil er nun einmal einen psychologischen Klang hat. Auch bei Kant z. B. heisst das Genie „die angeborene Gemütsanlage, durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt" [1]), oder dasjenige, ohne welches

[1]) Kr. d. U., § 46.

„keine schöne Kunst, selbst nicht einmal ein richtiger, sie beurteilender eigener Geschmack möglich" ist. Überhaupt wird das Genie öfters in psychologischem Sinne aufgefasst.

Wir ziehen daher den Terminus Stil vor, der die künstlerische Notwendigkeit ohne jegliche Reminiszenz an der Psychologie ausdrückt. Selbstverständlich ist Stil uns jetzt kein historischer Begriff, sondern nur Prinzip der Kunstlehre. Der Stil beherrscht die Kunstlehre. Die Normlehre ist Lehre vom richtigen Stil, die Kunstkritik eine Graphik des Stils des einzelnen Kunstwerks. Im Stil drückt sich die Autonomie der Kunstlehre vollständig aus.

VIII. KAPITEL:
DIE PHILOSOPHIE DER RELIGIONSLEHRE.

§ 44. Die metaphysischen Deduktionen.

Spinoza. Der Naturalismus. Der Psychologismus. Der Historismus. Der Moralismus. Cohen. Der Ästhetizismus.

Die metaphysischen Deduktionen der Religionslehre sind besonders zahlreich, denn immer wieder zeigt sich die Tendenz, das Objekt irgendeiner Wissenschaft zum Ding an sich zu hypostasieren und von ihm als Zentrum aus auch die Religionslehre zu bewältigen. Wir führen einige Beispiele an, in erster Linie

(A.) die mathematische Metaphysik Spinozas, der die Religionslehre auf die Mathematik zentralisiert und, dem teleologischen Aristotelismus gegenüber, alle Teleologie ablehnt. Die Mathematik, die „non circa fines sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur" [1]), ist das methodische Beispiel, auch für die Religionslehre. Das Wesen Gottes und sein Verhältnis zum Menschen ist mathematischer Art, sodass alles in notwendiger Weise aus Gott folgt [2]). Gott handelt nicht frei, sondern mit mathematischer Konsequenz. Auch der Mensch ist nicht frei in seinem Tun und Lassen. Die Menschen meinen nur frei zu sein, weil sie ihre mathematische Gebundenheit nicht erkennen. „Oculis apertis somniant" [3]), sie träumen mit offenen Augen, während der Mensch, der Gott erkennt, weiss, dass alles, auch er selbst, mathematisch notwendig ist.

Allerdings, es zeigt sich im menschlichen Leben eine mathematische Konsequenz; der Mensch ist mathematisch bestimmt,

---

[1]) Ethica, I, Prop. 36, Appendix.
[2]) Ebenda, Prop. 33 und Prop. 17 Scholium; vergl. Ethica, II, Prop. 49 am Ende.
[3]) Ethica, III, Prop. 2, Scholium am Ende.

insofern er — Gegenstand der Mathematik ist und seine Grösse, seine Form in Zahlen bestimmt wird. Das hat aber mit Religion überhaupt nichts zu tun, gerade weil die mathematische Konsequenz ausserhalb der Mathematik nicht den mindesten Sinn hat. Nach Spinoza ist sie jedoch ein Ding an sich, das auf jedem Gebiet Geltung hat. Auf diese Weise wird die Religion dem mathematischen Beweis unterworfen. Sie wird zum Appendix und Nachtrag der Mathematik.

Wir betrachten sodann die realistische Metaphysik der Religion, die das Objekt der empirischen Wissenschaften (die Natur, das Erleben, die Geschichte) hypostasiert und aus diesem Ding an sich die Religion herzuleiten versucht, wobei wir den Naturalismus, den Psychologismus und den Historismus unterscheiden.

B. Der Naturalismus findet sich z.B. in der Aristotelischen Metaphysik. Diese, von Aristoteles selbst „Theologie" genannt, ist, wie Kant sagt, von ihm „nur als eine zu höheren Stufen ansteigende Physik" angesehen, insofern es seine Naturlehre ist, die letzten Endes diese Theologie bestimmt. Die Natur ist ein Entwicklungsganzes, das sich von dem Stoff zur Form, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit entwickelt. Jedem Moment der Natur wohnt Zweckmässigkeit inne, insofern es im Entwicklungsprozess begriffen ist. Die vielen Zwecke setzen aber einen Endzweck voraus, der erstens reine Form und zweitens reine Wirklichkeit ist. Weil die ganze Natur diesem Endzweck, Gott, zustrebt, ist Gott ihr „unbewegter Beweger", das πρῶτον κινοῦν [1]). Der Beweis für das Dasein Gottes ist der physiko-teleologische: die Natur würde ihrer Einheit entbehren, wenn nicht Gott da wäre, sie zu erhalten. Er ist die Einheit der Natur [2]).

Nicht immer ist der naturalistische Gottesbegriff, wie bei Aristoteles, theistisch, denn der Naturalismus hat auch einen pantheistischen Gottesbegriff geprägt. Dann wird Gott zum inneren Wesen der Natur, wie es z.B., dem Aristotelischen Theismus gegenüber, die Stoa betont. Dann werden alle Dinge (alle Naturdinge) als Manifestationen der einen göttlichen Naturkraft betrachtet und, wie bei Spinoza, Gott zur Natur

---

[1]) Metaphysica, XI. C. 78.

[2]) Über Aristoteles' Gottesbegriff siehe Ovink, De zekerheid der menschelijke kennis, S. 131 ff.

oder zum Naturgesetz. Das Verhältnis Gottes zum Menschen wird gleichfalls zu etwas Natürlichem: Gott wächst im Menschen und in der Menschheit; eine göttliche Tendenz zum Vollkommenen regt sich, oft unbewusst übrigens, im Menschen. Wir kennen diesen Naturalismus aus den Gedichten Rilkes [1]) und aus denen der holländischen Dichterin H. Roland Holst:

„Gott wächst in uns, in euch, in mir, in allen,
Wenn wir uns tapferer zum Streit erheben".

So klingen immer wieder aus dem pantheistischen Naturalismus die naturwissenschaftlichen Töne uns entgegen. Das Wachsen, das sich Entwickeln wird aus dem Gebiete der Natur in das der Religionslehre hinübergepflanzt. Damit aber wird dieser Lehre etwas aufgenötigt, was gar nicht zu ihrem Gebiete gehört. Der Naturalismus ist in jeder Hinsicht das Ende der Religionslehre. Letztere wird von ersterem entmannt.

C. Der Psychologismus. Von der Psychologie her sucht der Psychologismus der Religion näherzukommen. Diese Metaphysik liegt auf der Hand, weil der Mensch die Religion mit einer alles überherrschenden Intensität erlebt, sodass das individuelle und soziale Erleben jedenfalls der Religion näherzustehen scheint, als „abstrakte" Begriffe wie Entwicklung. Der Machtspruch „Gefühl ist alles" scheint der Schlüssel zu sein, womit sich das Geheimnis der Religion erschliessen lässt. Es ist nicht zufällig, dass die früheste Psychologie religiöse Psychologie ist und die früheste Religion als Animismus und Spiritismus auftritt. Gleichfalls lässt es sich begreifen, dass ebenfalls in den klassischen Dokumenten der Religionslehre das Psychologische eine so wichtige Stelle einnimmt, auch in den Bestimmungen des Wesens Gottes [2]). Jedoch erst seit dem mächtigen Aufschwung der wissenschaftlichen Psychologie hat sich das Streben gezeigt, die Psychologie zur Grundlage der Religionslehre zu machen und aus der Untersuchung des psychischen Erlebens der Religion die Frage nach dem τί ἐστι der Religion zu beantworten:

---

[1]) Siehe Das Stundenbuch passim.

[2]) Der Neid und der Zorn Gottes im Alten und Neuen Testament: Jerem. 10, 10; Hebr. 10,31; Matth. 21, 41; Jesaja 63, 3; Röm. 9,22; Apokal. 19,15; vergl. Otto, Das Heilige, S. 110.

was Religion sei, sei nur in psychologischen Erwägungen zu entdecken. So bemüht sich H. Scholz in seiner Schrift „Religionsphilosophie", den Begriff der Religion empirisch-psychologisch aus den religiösen Genies und ihren hohen geistigen Erlebnissen herauszuanalysieren. Das Gotteserlebnis ist nach ihm das Fundament, das Wesentliche der Religion. Der Psychologismus erkennt nur die psychologische Methode an und übergiesst darum die ganze Religion mit dem Lichte der Psychologie, sodass Glaube, Sünde usw. zu Erlebnissen werden und Gott als ein psychisches Wesen gedacht wird, das sich um diese menschlichen Erlebnisse kümmert. „Solange Gott nicht in unserm inneren Leben herrscht, haben wir ihn nicht gefunden", sagt W. Hermann [1]).

Auch der Psychologismus befindet sich im Selbstbetrug der Metaphysik. Er vermischt den Grund der Religion mit ihren Annexen und überschätzt die Untersuchung der psychologischen Erlebnisannexe, die sich mit der Religion verbinden. Das bedeutet aber eine Verletzung der Selbständigkeit der Religion und der Religionslehre. Nicht die „gesteigerten Erlebnisse", die der fromme Mensch in seinem „Paradiesgärtlein" (Brunner) hegt, entscheiden über die Geltung der Religion. Diese gründet sich ebensowenig wie auf naturwissenschaftliche Begriffe auf die Erlebnisse der Psychologie. Der Psychologismus hat die Religion interniert und psychologisiert und damit zur Heteronomie herabgewürdigt [2]).

D. Die nächste realistische Metaphysik ist der Historismus, der die Religion in der Geschichtswissenschaft zu begründen versucht und besonders in der jüdischen und bisherigen christlichen Religion vertreten ist. Im Alten Testament verkehrt der Gott mit seinem auserwählten Volke, dessen Geschichte er beherrscht, sodass die jüdische Religion mit historisch-nationalen Tendenzen verwoben ist. Auch im bisherigen Christentum werden Religion und Geschichte engstens miteinander verbunden: Gott offenbart sich nicht in abstrakten Ideen, sondern in konkreten historischen Personen. Die Religion wird im Christentum durch historische Instanzen, beson-

---

[1]) Der Verkehr des Christen mit Gott, S. 23.

[2]) Vergl. E. Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, II. Teil c. 1; Derselbe, Die Mystik und das Wort, c. 8; J. L. Snethlage, Proeve eener kritische godsdienstphilosophie, IV, § 1.

ders durch die historische „Menschwerdung Gottes", gerechtfertigt [1]). „Real sind wir selbst wieder geworden, seitdem Jesus aus dem Grab erstanden" sagt Kutter in seinem Buch „Im Anfang war die Tat", d. h. also: unsere Rechtfertigung als religiöse Menschen haben wir in einem bestimmten „historischen" Ereignis zu suchen. Der Historismus betrachtet somit die Geschichte als ein mystisches Ding an sich und leitet aus ihm die Geltung, „die Realität" der Religion her. Auch er beeinträchtigt somit ihre Selbständigkeit. Immerhin ist die Geschichtswissenschaft notwendig, wenn es sich darum handelt, die geschichtliche Entwicklung einer bestimmten Religion darzulegen, aber nie wäre es möglich, aus einem geschichtlichen Ereignis oder aus der geschichtlichen Entwicklung den Grund für die Geltung der Religion herauszulesen. „Das Historische dient nur zur Illustration, nicht zur Demonstration" hat Kant gesagt [2]). Wobbermin hat noch etwas hinzugefügt: weder zur Demonstration, noch zur Illustration, sondern bloss zur Invention diene das Historische. Wenn wir fragen: Wie ist eine bestimmte Religion zu finden? ist die einzige Antwort: Nicht im Menschenherzen, sondern nur auf geschichtlichem Wege. Das besagt aber nie, dass sie sich auf diesem Wege „demonstrieren" lasse. Der Historismus hingegen entwickelt historische Beweisen, historische Instanzen, aber zerstört damit, ohne dass dies in seiner Absicht liegt, die Autonomie der Religion.

Von den metaphysischen Versuchen in idealistischem Sinne betrachten wir den Moralismus, den Versuch H. Cohens, die Religion aus dem Verhältnis der Natur zur Sittlichkeit zu begründen, und schliesslich den Ästhetizismus.

Wir atmen auf, wenn wir uns jetzt dem Kreise der idealistischen Metaphysiker zuwenden, denn nunmehr werden nicht empirische Erscheinungen herangezogen um der Religion ihren festen Grund zu geben, sondern sie wird endlich aus der ängstigenden Umarmung des Realismus gelöst und wenigstens aus ideellen Gesichtspunkten heraus geprüft.

---

[1]) W. Hermann, Der Verkehr des Christen mit Gott S. 46/7.

[2]) Lose Blätter aus Kants Nachlass, herausg. v. Reicke, III, 66. Vergl. E. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie 1904, S. 131.
Das Historische sei nur „die Figur" sagt der Mystiker Sebastian Frank. (Paradoxa).

E. Der Moralismus bemüht sich, die Religionslehre zu ethisieren. Gott wird jetzt zum sittlichen Gesetzgeber. Das Verhalten des Menschen zu ihm wird ins Sittliche gedeutet: nicht mit Zeremonien, sondern nur mit einem reinen Lebenswandel kann man ihm dienen. So wird die Religion vom englischen Deismus des siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert aufgefasst. So, sittlich gereinigt, findet sie sich auch bei Kant. Die Moral ist nach Kant das Fundament der Religion und letztere die höchste Krönung der ersteren. Religion ist Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote, während „blosser Religionswahn und Afterdienst Gottes" alles heisst, „was ausser dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlfällig zu werden". Gott ist heiliger Gesetzgeber, gütiger Regierer und gerechter Richter; der „Sohn Gottes" ist die Personifizierung des sittlichen Ideals. Auch das Gebet wird moralisch ausgelegt: in ihm „findet man nichts als den Vorsatz zum guten Lebenswandel .... keine eigentliche Bitte" [1]). Obgleich Kant die Religion im idealistischen Sinne gereinigt hat, ist auch seine Religionsphilosophie im kritischen Sinne nicht befriedigend. Er hat sich in seiner Religionsphilosophie seinem Prinzip zuwider nicht genügend am „Faktum" der Religionslehre überhaupt orientiert. Genau wie in seiner Ethik und in seiner Ästhetik hat Kant das „Faktum" der Wissenschaft auch in seiner Religionsphilosophie nicht berücksichtigt. Die Moralität wird ihm zum Objekt an sich, zum höchsten Gut, die moralische Normen zu unbedingten Richtmassen. Er misst die Religionslehre an der Moral und weist alles, was sich in ihr nicht moralisch rechtfertigen lässt, hinaus. So wird die moralistische Metaphysik Fichtes vorbereitet. Gerade weil Kants Religionsphilosophie moralistisch zentralisiert ist, hat auch sie schliesslich ihren Zweck verfehlt. Sie hat die Religion zwar moralisch gereinigt, aber sie religiös verkümmern lassen. Kant, der die Moral autonomisiert hat, hat in gleichem Masse die Religion heteronomisiert.

F. Es war H. Cohen, der diesen dogmatischen Moralismus zu vermeiden und der Religion eine andere Stelle im System der Philosophie zuzuweisen suchte. Nach ihm ist sie die Gewähr, dass Natur und Sittlichkeit zusammengehören, dass die Sitt-

---

[1]) Vergl. W. Wundt, Ethik I, S. 102 und II, S. 104 ff.

lichkeit sich in der Natur verwirklichen lässt. Diese Harmonie beider Gebiete nennt Cohen „das Grundgesetz der Wahrheit" [1]: die Wahrheit liegt weder in der Natur noch in der Sittlichkeit, sondern in dem Zusammenhang beider. Dieses Grundgesetz findet nun einen Ausdruck im Begriff Gottes. „Wenn es sich jetzt nun herausstellt, dass der Begriff Gottes den notwendigen Zusammenhang zwischen Ewigkeit und Natur, mithin zwischen Ethik und Logik vollzieht, so hat sich damit der methodologische Charakter des Gottesbegriffes erwiesen .... Diese Verbindung von Logik und Ethik entspricht dem Grundgesetz der Wahrheit. Und es wird in diesem genau definierten Sinne der Begriff Gottes der Begriff der Wahrheit" [2]. Später hat Cohen diese Auffassung verlassen und in „Religion und Sittlichkeit", und „Religion der Vernunft" versucht, die Religion zur Autonomie zu erheben. Im Begriff des Individuums, des individuellen Menschen, wird, nach Cohen, der religiöse Mensch entdeckt. Während die sittliche Person Person des Staates ist, ist der religiöse Mensch das Individuum, das am heiligen Gotte seine eigene Sünde entdeckt und dann den Weg der Selbstheiligung betritt. Gottes heiliger Geist offenbart sich in der sittlichen Handlung.

Weder in der ersten, noch in der zweiten Fassung weiss die Religionsphilosophie Cohens dem Faktum der Religion gerecht zu werden. Während in der „Ethik" der Gottesbegriff nur um der Sittlichkeit und ihrer Verwirklichung willen zu Hilfe genommen wird, wird in späterer Zeit zwar die Religion von der am Staat orientierten Ethik gesondert, aber dennoch ist auch dann die Religion nur eine verkappte Moral. So wird die aus der Ethik ausgeschaltete Sittenlehre in der Religion wieder eingeheimst [3]. Wiederum wird, oder besser: noch immer bleibt die Religion ein Appendix der Sittenlehre. Ebenso wenig wie Kant hat Cohen die Religionslehre in ihrer Eigengesetzlichkeit zu würdigen verstanden.

G. In eine ganz andere Welt treten wir ein, wenn wir uns dem Ästhetizismus zuwenden, der sich der Religion von der Kunst aus nähert und als dessen Beispiel wir Schleiermacher betrachten. Kant, sagt Schleiermacher, hat der Reli-

---

[1]) Cohen, Ethik des reinen Willens, 1921. S. 85.

[2]) Ebenda, S. 445.

[3]) Siehe die Schrift H. van Oyens, Ethiek en Religie. Opmerkingen over de verhouding van ethiek en religie in het systeem van H. Cohen, 1929, S. 220.

gion nicht ihren Platz angewiesen, sie nicht als eine besondere „Provinz im Gemüte" [1]) gewürdigt. Schleiermacher ist gewiss in dieser Hinsicht kritischer als Kant, denn er führt aus, „dass es auch die grösste Verachtung gegen die Religion beweiset, sie in ein anderes Gebiet verpflanzen zu wollen, dass sie da diene und arbeite" [2]). Es gilt, die Religion weder theoretisch noch praktisch, sondern religiös aufzufassen: Religion ist weder Erkenntnis noch Handlung, sondern Gefühl und Anschauung. Gott ist das Universum, das unendliche Wesen aller Dinge und Religion das Gefühl des Menschen seiner schlechthinnigen Abhängigkeit diesem Universum gegenüber, Anschauung des Universums als eines grossen organischen Kunstwerks. Theologie ist mithin nicht Lehre von Gott, sondern Lehre vom religiösen Gefühl. Religion muss „wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten" [3]). So hat Schleiermacher die Religionslehre aus der Sittenlehre gelöst, aber der Kunst überantwortet. Zwar ist sie nicht mehr die Magd der Moral. Jedoch ist sie immer nur ihre Gesellschafterin, insofern sie das menschliche Tun zu begleiten und zu verschönern hat, „wie eine heilige Musik".

So entbehrt sie auch jetzt eines Eigenlebens. Obwohl sie psychologisch einigermassen der Kunst verwandt zu sein scheint, darf sie doch niemals ihrer Geltung nach in der Kunst ihre Begründung finden. Sonst würde sie ihren Begriff, ihre Selbständigkeit einbüssen. Auch Schleiermachers Metaphysik [4]) macht die Religionslehre zum heteronomen Anhang. Letztere bleibt in ihr ein Vagabund ohne festen Wohnort, ein Nomade, der sich von den Verhältnissen führen lässt und keinen festen Halt zu finden vermag.

§ 45. Das Problem der Philosophie der Religionslehre.

Nicht von einem vermeintlichen Objekt an sich, nicht von der Natur oder dem Erleben oder der Kunst usw., sondern nur vom Faktum der Religionslehre gehen wir aus.

Nur die Religionslehre haben wir hier einer Untersuchung zu unterziehen, während die Religionsgeschichte, die Religions-

[1]) Reden über die Religion (Meiner-Verlag), S. 232.
[2]) Ebenda, S. 231.
[3]) Ebenda, S. 251; Moderner Ästhetizismus bei Oscar Wilde, De Profundis.
[4]) Über heutige metaphysische Deduktionen der Religion siehe J. L. Snethlage, Proeve eener kritische godsdienstphilosophie, 1924; Kap. IV.

psychologie, die Religionssoziologie als enklitische Wissenschaften in den dritten Teil unseres Buches gehören.

Die Religionslehre ist eine Wissenschaft erster Ordnung. Sie unterscheidet sich von ihren theologischen Schwestern vor allem durch ihren nicht-empirischen, rein normativen Charakter. In ihr handelt es sich nicht um den empirischen Tatbestand der Religion, sondern um ihren normativen Sinn: sie bestimmt, was sie sein sollte und lehrt die wahre Religion, die Wahrheit der Religion.

Ist aber die Religionslehre, die normative Bestimmung der Religion, überhaupt Wissenschaft zu nennen? Ist Religionslehre nicht etwas Subjektives? Ist sie nicht vielmehr Sache der persönlichen Entscheidung, wie Barth sagt, oder „konkreter Gehorsam gegen konkrete Autorität?" [1]) All diese Fragen beruhen auf einer metaphysischen Grundlage. Man denkt sich Gott als absolutes Ding an sich, ausserhalb der Wissenschaft und diese als ein kümmerliches Bestreben, diesen Gott in „subjektiven" Vorstellungen einzufangen. Man übersieht dabei, dass Gottes Wesen erst innerhalb der Lehre, in einem unendlichen Prozess übrigens, erzeugt wird. Auch die Religionslehre ist nicht subjektiv, einem „transsubjektiven" gegenüber, sondern immer „Objektivierung des Subjektiven". Die religiöse „Entscheidung" schliesst die Wissenschaftlichkeit der Religionslehre nicht aus, denn sie ist eben ein Begriff, der in dieser Wissenschaft erzeugt wird [2]), nichts Gegebenes, sondern eben eine Aufgabe der Religionslehre. Die Lehre objektiviert die Wahrheit der Religion: sie sucht nur das Objektive. Die frühchristliche Kirche hat das Objektive, der Subjektivität der Sekten gegenüber, in der allgemeinen Kirche gesucht; der Protestantismus suchte, der Subjektivität der Römischen Kirche gegenüber, das Objektive in der heiligen Schrift. In diesem Prozess wurde die Religion objektiviert. Das Wesen des Heiligen, des Glaubens und der Gemeinde wurde vergegenständlicht, sei es auch, dass dieser Gegenstand immer wieder aufs neue zum neuen Gegenstand werden musste. Die Lehre ist nichts bloss Subjektives, sondern Objektivierung

---

[1]) Peterson, Was ist Theologie? Vergl. die Kritik Wobbermins (Kant-Studien, XXXIII, 1/2, S. 200).

[2]) Siehe § 47 unserer Schrift: Der Glaube.

eines Subjektiven in einem unendlichen Prozess und insofern ist sie auch Wissenschaft zu nennen.

Eine zweite Frage ist folgende: Kann man von der Religionslehre ausgehen, ohne mehrere Religionen, (die, welche keine Lehren geprägt haben) zu vernachlässigen? Allerdings, nicht alle Religionen sind imstande, Lehren aufzuzeigen, die als Leitfaden dienen könnten. In diesem Falle aber könnten die Religionsgeschichte und Ethnologie das Material liefern, woraus z.B. die Religionen primitiver Völker sich rekonstruieren liessen.

Schliesslich eine dritte Frage: Wie ist es möglich, aus allen Religionslehren eine Einheit herauszufinden, da es doch auf diesem Gebiete kein „Faktum" gibt wie z.B. in der Mathematik? In der Tat, die Religionsgeschichte zeigt kein einheitliches Faktum, sondern eine Vielheit, ein Chaos geradezu, aber dieser Umstand ist nicht sowohl ein Argument gegen als vielmehr für die Notwendigkeit einer Philosophie der Religionslehre.

Unsere Frage ist also: Worauf beruht die Einheit und die Möglichkeit der letzteren? Welches ist ihr a priori? Diese Frage nach dem religiösen a priori ist von Troeltsch in aller Schärfe formuliert worden [1]). Wir können, führt er aus, das a priori niemals aus den gegebenen Phänomenen herauslesen. Seine Bestimmung ist eine „Tat des Willens", d.h. „nicht der beliebigen Willkür, aber einer besonnenen Entscheidung", wobei es gilt „unter hypothetischer Emanzipation .... sich die Einsicht in das Gültige zu verschaffen". Das a priori ist eben nicht als fertige Substanz hinter den Erscheinungen gegeben, sondern immer nur aufgegeben, was bedeutet, dass die Bestimmung des religiösen a priori ein unendlicher Prozess ist. Die heutige Philosophie wird ihr a priori in ganz anderer Weise bestimmen als die Philosophie des Jahres 3030, gerade weil jeder Begriff, jedes a priori bestimmt ist. Das gilt nicht nur von der Philosophie der Religionslehre, sondern von einer jeden Abteilung der Philosophie. Das schliesst aber die Objektivität nicht aus, denn Objektivität ist immer nur

[1]) Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, Tübingen, 1905, besonders S. 53-54.
Siehe auch „Was heisst Wesen des Christentums" in den Gesammelten Schriften II, S. 386-451, und „Das religiöse a priori", ebenda, S. 754-768.

Objektivität in der Objektivierung des Subjektiven. Es handelt sich nicht um die Abstraktion aus gegebenen Religionen oder um die Herauslösung einer ewigen „natürlichen" Religion, nicht um eine als ewig gedachte, bestimmte Religionslehre, sondern nur um ihre Möglichkeit überhaupt [1]).

Überaus deutlich wird die methodische Entdeckung des religiösen a priori von Kant und Cohen dargestellt. Obgleich wir bei beiden Philosophen eine metaphysische (moralistische) Tendenz ablehnen mussten, sind sie es eben, die die Methode der Religionsphilosophie klar bestimmt haben. Nicht die Religion „aus blosser Vernunft" und „ohne Offenbarung" hat Kant gesucht, sondern „nur dasjenige, was in der Bibel auch durch blosse Vernunft erkannt werden kann", während auch Cohens Religion der Vernunft nicht eine Religion aus blosser Vernunft, sondern „aus den Quellen des Judentums" ist. Diese einseitige Berücksichtigung des Judentums lehnen wir übrigens ab, eben um das Faktum der Religionslehre in seiner ganzen Breite würdigen zu können. Es handelt sich um die in Hinsicht auf das Faktum dieser ganzen Lehre zu entdeckende Einheit und Möglichkeit dieser Wissenschaft. Obwohl der Begriff der Religion nicht aus dem Faktum „entspringt", so muss man doch immerhin von ihm ausgehen.

Wir haben den typischen Inhalt der Religionslehre zu bestimmen und, unter Ablehnung einer jeden metaphysischen Voraussetzung, die Prinzipien ihres Inhalts zu beglaubigen. Nicht ein neues Prinzip, sondern „nur eine Formel" ist zu suchen und eben in dieser Formel wird die Religionslehre sich zur Autonomie erheben können, die ihr von der Metaphysik geraubt worden war.

In den nächsten Paragraphen wird die Ehrenschuld der Religion und ihrer Lehre gegenüber einzulösen sein.

§ 46. Das Heilige.

In welcher Gestalt müssen die drei Relationsprinzipien Wesen, Relation und System der Religionslehre zu Grunde gelegt werden, um sie in ihrer eigentümlichen Einheit zu retten?

[1]) Siehe Schleiermacher, Reden über die Religion, S. 380.

In der Religionslehre ist das Wesen: das Heilige[1]; die Relation: der Glaube; das System: die Gemeinde. Das Heilige, der Glaube und die Gemeinde gestalten, ungeachtet aller geschichtlichen, stofflichen Bestimmung, ihren Inhalt a priori und konstituieren sie in ihrer spezifischen Art, in ihrer Methode, ihrem Begriff.

Das Heilige hat als Wesensprinzip der Religionslehre mit dem sittlichen Begriff des „Heiligen„' mit dem sittlich Vollkommenen nichts zu tun[2], denn es charakterisiert gerade die Religion und lässt den Unterschied zwischen ihr und der Moral erkennen.

Wir unterscheiden es aber auch von jedem bestimmten Symbol, z.B. von jeder bestimmten Gottesvorstellung. Auch dort, wo dieses bestimmte Symbol fehlt, wie in einer Periode des Buddhismus und in manchen Äusserungen deutscher Mystik, war das Prinzip des Heiligen wirksam. Auch wo es als das Unnennbare, also nur negativ, gefasst wird, liegt es dennoch zu Grunde. Es ist nicht ein bestimmtes positives oder negatives Symbol, nicht Vorstellung, sondern nur Motiv der Symbolisierung, genau wie die Rechtsperson nicht Käufer oder Mieter, sondern nur das sie ermöglichende Motiv ist. Das Heilige ist ein leeres Prinzip, das das Mana des Melanesiers und den griechischen Poseidon wie das buddhistische Nirwana und den Gott Luthers umfasst. Es ist das Erkennungszeichen der Religion und insofern notwendig.

Das Heilige eröffnet eine neue Reihe von Relationen. Eine Religion lässt sich immer an ihrem Gegensatz zur „Welt", zur Natur und sprachlichen, staatlichen, sittlichen, künstlerischen Kultur erkennen. Das Heilige hebt das alles auf, denn es ist das Transzendente, nicht zufälliger-, sondern notwendigerweise. Insofern der Pantheismus Gott in „der Welt" erschleichen möchte, ist er die radikale Verneinung der Religion[3]. Das Heilige ist seinem Wesen nach das „Andere". Der Religionslehre ist die Natur und die Kultur niemals heilig, denn das Heilige ist eben ein Hinweis nach einer neuen, anderen Objektivierung.

---

[1] Siehe über das Heilige als Urkategorie Otto, Das Heilige, S. 140 und Cassirer Ph. s. F., II. S. 95 ff.

[2] Siehe Otto, a. a. O., S. 5/6.

[3] Siehe Görland, Religionsphilosophie, S. 73 und passim.

Das Heilige ist das Wesen der Religionslehre. Nun ist in allen Wissenschaften das Wesen nur Richtungspunkt für Relationsreihen: in der Substanz wird die Erhaltung der Energie nur gesetzt, um die energetischen Relationen zu ermöglichen, denn ohne die Beharrung ist kein Wechsel möglich; die Person der Rechtslehre ist nur Person, nur Konstruktionspunkt für die Relation der Verantwortlichkeit. Dasselbe ist der Fall in der Religionslehre. Ein zureichender Grund, ein Boden, ein Ansatz für die Relationen wird gesucht und im Heiligen gefunden. „C'est ce que nous appellons Dieu" wie Leibniz sagt [1]). Weil immer das Wesen nur Wesen für die Relationen ist, ist auch das Heilige nur das Heilige für die Relationen der Religionslehre. Es ist nicht ein abgesondertes Ding an sich, m.a.W. kein metaphysisches Unding. Es ist zwar das tremendum, das Ferne, Unzugängliche, aber dennoch immer das sich zum Menschen wendende, das sich offenbarende Wesen. Es ist das „Andere", das Transzendente, aber doch immer dem Menschen Zugewandte. Das buddhistische Nirwana ist das Nichts, das alles Menschliche Übersteigende und dennoch das Nirwana des Menschen. Die homerischen Götter sind übermächtig und den Menschen in mancher Hinsicht überlegen und werden dennoch ins menschliche Leben eingeschaltet. Sie wagen sich vom Olympus herab, sie inkarnieren sich in menschliche Helden und nehmen am Kampf der Menschen teil. Der jüdische Gott thront in der Ferne und sein Zorn ist gewaltig, aber dennoch ist er der Retter seines Volkes. Der Gott des Christentums ist allwissend, allmächtig, unzugänglich, ja abscheulich, ein numen tremendum, aber auch der Erlöser, der Gott-Mensch, der Gott des Menschen. „Gott ist ein Feuer, das verzehret" und „er bringet euch um", sagt Luther [2]). Gottes Rat ist unzugänglich, lehrt die Paulinisch-Kalvinische Prädestinationslehre. Gott gegenüber haben wir allezeit unrecht, legt Kierkegaard dar [3]), und Karl Barth spricht vom Angriff Gottes auf den Menschen. Und dennoch ist dieser Gott „unser Gott". „Denn unser Gott ist ein verzehrend Feuer" [4]). Der Gott, der die Sünder verdammt, ist auch

---

[1]) Siehe Cohen L. d. r. E., S. 308.
[2]) Siehe Otto, Das Heilige passim.
[3]) Entweder — Oder II, S. 297 ff.
[4]) Hebr. XII, 29.

ihr Erlöser; er, der den Menschen richtet und angreift, ist auch des Menschen Retter.

Das Heilige wird in der Religionslehre als transzendent gedacht, aber seine Transzendenz ist immer nur „polar", wie der Ausdruck Görlands lautet [1]): es ist ferne, aber zugleich in der Nähe. Das wird in allen Religionslehren, in sehr verschiedener Weise übrigens, dargelegt [2]). „Das Heilige erscheint immer zugleich als das Ferne und Nahe, als das Vertraute und Schützende, wie als das schlechthin Unzugängliche, als das „mysterium tremendum" und das „mysterium fascinosum" [3]).

Dieser Doppelcharakter des Heiligen findet in der Philosophie seine kritische Formulierung: das Heilige als das Wesen ist Blickpunkt, unendlich ferner Blickpunkt für die religiösen Relationen; es ist das Ferne, aber zugleich hat es nur methodische Bedeutung, insofern es das „Nahe" ist, d.h. ewig angenähert wird.

Während die Metaphysik das Heilige zum Ding an sich macht und es zu einem irrationalen Etwas hypostasiert, das auch ausserhalb der Relationen und der diese entdeckenden Lehre eine Geltung an sich besitzt, wird in der kritischen, wissenschaftlichen Philosophie hingegen dergleichen Erwägungen der Garaus gemacht. Ihr ist das Heilige nur ein rationales d.h. methodisches Prinzip der Lehre. Sie geht ja nicht vom Heiligen, sondern von der Lehre aus, deren Möglichkeit a priori sich dann in erster Linie, wie sich zeigte, im Prinzip des Heiligen formuliert. In dieser Hinsicht ist das Heilige unentbehrlich und notwendig, nicht weil es ein Objekt an sich (wir könnten dann niemals seine Notwendigkeit einsehen), sondern eben weil es nicht ein Objekt an sich, sondern nur methodisches Prinzip und Orientierungsfaktor ist. Ebenso wie die Substanz der Naturwissenschaft zu Grunde liegt und das Thema die Kunstlehre ermöglicht, genau so begründet das Prinzip des Heiligen die Religionslehre. Es hat somit ausserhalb der Lehre gar keinen Sinn.

Das Heilige ist die erste Stufe im gesuchten a priori. Wir schreiten zur zweiten fort.

---

[1]) Görland, Religionsphilosophie, S. 112.
[2]) Siehe z. B. Jeremia, XXIII, 23 und Psalm 73.
[3]) Cassirer, Ph. s. F., II, S. 101.

§ 47. Der Glaube.

Das Heilige ist nur Wesen für die Relationen. Für welche Relationen? Was ist die spezifische Relation der Religionslehre? Das Relationsprinzip, das der Religion zu Grunde liegt, ist der Glaube. Wie in den Gemeinschaftslehren die Relation in der Verantwortlichkeit erzeugt wird, genau so in der Religionslehre im Glauben.

Obgleich der Glaube gewöhnlich in viel weiterem Sinne aufgefasst wird und man vom Glauben in die Kunst, vom Glauben an die Macht der Wahrheit spricht, so bestimmen wir diesen Begriff doch nur in religiösem Sinne als Charakteristikum der Religionslehre.

Aber innerhalb dieser fassen wir es in dem weitesten Sinne auf. Der Glaube ist das Verhalten hinsichtlich des Heiligen wozu sowohl das νομίζειν εἶναι θεοῦς des primitiv-religiösen Menschen, als das πιστεύειν εἰς τὸν θεόν, der „konkrete Gehorsam" der höheren Formen der Religion, obgleich sie sehr verschieden sind, zu rechnen wären. Der Glaube umfasst den egoistischen Habitus des magischen Priesters, der die als Götter gedachten Naturmächte in seinen Machtbereich zwingen möchte, weil er sie in ihrer Rätselhaftigkeit fürchtet, eben sowohl wie die altgriechische σωφροσύνη den Göttern gegenüber und das Verhalten des mittelalterlichen Mystikers, der sich in seinem Gotte verlieren möchte, weil er seine Macht und Liebe anerkennt. Diese Arten des Glaubens stehen zwar nicht auf gleicher Höhe, sind aber jedenfalls religiöse Relationen und gründen sich alle auf das Prinzip des Glaubens.

Das Heilige ist nur heilig für die Relation, d.h. jetzt für den Glauben, sodass es nur Sinn hat im Zusammenhang mit dem Glauben und ausserhalb desselben völlig sinnlos ist. Der Fehler der Metaphysik ist eben, dass sie sich der Religionslehre und dem Heiligen von aussen nähert, z.B. von der Kunst- oder der Sittenlehre aus. Das Heilige ist in keinem Sinne gegeben, sondern wird erst in der Religionslehre und deren Relationen erzeugt. Das wird auch im Folgenden deutlich: fast in allen Lehren bezeugt der Glaube sich in der Erkenntnis der Unreinheit den Göttern gegenüber, in der Entdeckung der menschlichen Unreinheit, die zugleich die Entdeckung der Reinigungsmöglichkeit ist. Nun ist es gewiss nicht zufällig,

dass Wörter wie sacer und ἅγιος zugleich heilig und verflucht (unrein) bedeuten [1]). Das Heilige ist mit der, im Glauben entdeckten, Unreinheit korrelativ verbunden. Überaus deutlich wird es in der christlichen Lehre formuliert, dass der heilige Gott nicht ein Gott der Reinen, sondern eben der Sünder ist, dass Gott sich nur dem Unreinen, dem Sünder offenbart. Der einzige „Gottesbeweis" ist der des Glaubens, genau wie der einzige Beweis für die Geltung der sittlichen Person die Verantwortlichkeit ist. Alle sonstigen Gottesbeweise aus der Natur und dem Lauf der Geschichte sind völlig wertlos, sowohl in philosophischer wie in religiöser Hinsicht. Sie sind metaphysische Spielereien von nur subjektivem Interesse, die allerdings etwas beweisen, aber nicht Gott, sondern nur die Unzulänglichkeit der Metaphysik. Zwischen dem Heiligen und dem Glauben besteht ein notwendiger Zusammenhang. Das Heilige ist nicht zufälligerweise, sondern notwendigerweise das Wesen des Glaubens und also vom Glauben nicht zu sondern. Das ὅσιον ist was die Götter notwendig lieben, sagt Platon [2]). Nur im Glauben hat das Heilige Geltung und kommt es zur Wirklichkeit.

Umgekehrt ist der Glaube nur als Glaube an oder in das Heilige möglich. Insofern der Pantheismus kein transzendentes Heiliges anerkennt, kann er auch den Glauben nicht anerkennen. Es ist durchaus falsch, wenn man sagt, dass es sich nur um den Glauben und nicht um das, was man glaubt, handle. Der Glaube ist nicht ein leeres Fass, das sich mit jedem beliebigen Inhalt füllen liesse, sondern nur Glaube an das Heilige. Genau wie in der Sprachlehre die Bedeutung nur Bedeutung des Zeichens ist, ist der Glaube nur Glaube im Sinne des Anerkennens eines Heiligen: das „Kreaturgefühl" ist nur einem übermächtigen Heiligen gegenüber möglich; der αἰδώς gilt nur einem numen tremendum. Nur das Heilige rechtfertigt den Glauben, wie nur der Glaube das Heilige „beweist".

Vielfach wird der Begriff des Glaubens in naturwissenschaftlichem und psychologischem Sinne gefasst, was immer eine Verwischung der Grenzen zwischen Religionslehre und Naturwissenschaft und Psychologie bedeutet. Der Glaube ist weder

[1]) Siehe Cassirer, Ph. s. F., II, S. 102.
[2]) Euthyphro 10 ff.

natürliche Anlage noch psychisches Erlebnis: die Scheu dem Heiligen gegenüber ist eben psychologisch sinnlos; die Trübsal Jesu im Hof Gethsemane, das „inhorresco et inardesco" der Confessiones des Augustin [1]) sind keine psychischen Erlebnisse, sondern vielmehr ewige Probleme. Der Glaube ist ewige Frage. Das Wort Glaube bedeutet nicht: „diese bestimmte Lehre drückt den Glauben aus", sondern: „drückt sie überhaupt den Glauben aus?" Der Glaube ist Glaube eines „neuen" Menschen, er bedeutet dem Menschen der Natur und der Psyche gegenüber eine „neue Geburt". Ebensowenig wie die Kausalität, ebensowenig wie die Proportion ist der Glaube ein zu erschöpfendes Datum. Jede Lehre bestimmt ihn aufs neue und immer wieder zeigt sich diese Bestimmung als „nur" subjektiv und schreitet die Lehre zum neuen, „objektiven" Glauben fort.

§ 48. Die Gemeinde.

Schliesslich ist noch das religiöse Systemprinzip zu betrachten, die Gemeinde.

Die Gemeinde ist die systematische Zusammenfassung der Gläubigen. Genau wie z.B. das Atom ein System kausaler Elektronenverhältnisse ist und die mathematische Allheit die Relationen der Mehrheit zusammenfasst, vereinigt die Gemeinde die Gläubigen zu einem Korpus. Einmal ist ihr Zweck ein magischer, indem versucht wird, das Heilige z.B. einen Dämon oder einen Gott, zu beeinflussen; ein anderes Mal ist der Zweck, das Heilige den Gott oder die Götter zu verehren, wobei der Kultus mit bestimmten zeremoniellen Handlungen wie Opfer, Lobgesang usw. im Zentrum steht. Das eine Mal wird die Gemeinde von der Familie gebildet und ein gemeinschaftlicher Ahn als heiliger Gott verehrt; ein anderes Mal ist sie lokaler Art und werden die Glieder im Kultus eines lokalen, als Gott verehrten Heros verbunden. In der jüdischen Religion ist das Gemeindeprinzip national gefärbt: Jahwe ist der Gott der Nation; seine Gemeinde ist seine Nation und das Sakrale und das Nationale sind einander gleich. Im Christentum wird die Gemeinde sodann als ein alle Völker umspannendes System gedacht.

[1]) Confessiones, XI, 9.

So hat das Gemeindeprinzip sich in sehr verschiedener Form durchgesetzt. Allen diesen bestimmten Gebilden liegt jedoch als notwendiges Prinzip a priori die Gemeinde als System der Gläubigen zu Grunde: die Gemeinde sammelt sich um bestimmte Götter; sie sammelt diejenigen, die in bestimmter Weise sich an einen oder mehrere Götter wenden.

Ist wirklich die Gemeinde ein notwendiges Prinzip der Religionslehre? könnte man einwenden. Wird in Zukunft nicht jede Form der Gemeinde aussterben? Ist nicht die Religion eine Sache des einzelnen Menschen? Hierauf wäre folgendes zu antworten: Genau wie es keine Religionslehre ohne Heiliges gibt, eben weil die Definition der Religionslehre das ausschliesst, „gibt es" keine Religionslehren ohne Gemeindemotiv. Sogenannte individualistische „Religion" ist historisch immerhin möglich, aber nur nicht als Religion. Nur an einem Normbegriff lässt sich bestimmen, ob eine Erscheinung, z.B. der „religiöse" Individualismus, zur Religion gehöre. Gerade auf der Grundlage unserer Definition der Religionslehre lehnen wir jeden Individualismus ab.

Die Gemeinde ist ein Charakteristikum der Religionslehre. Sie ist nicht Nebensache, auch gewiss nicht die Hauptsache, sondern *eine* Hauptsache neben dem Heiligen und dem Glauben.

Auch das System der Religionslehre ist eine Antezipation, eine Vorwegnahme, denn ehe der Glaube eines jeden Einzelnen im einzelnen bestimmt ist oder der Einzelne seinen Habitus dem Heiligen gegenüber im einzelnen bestimmt hat, wird er von der Gemeinde im voraus bestimmt. Der einzelne Glaube wird damit nicht geradezu gänzlich bestimmt, aber doch wird ihm ein Weg zur Bestimmung gewiesen, genau wie das periodische System der chemischen Elemente der Untersuchung der Relationen den Weg zur Bestimmung weist, ohne selber im mindesten die Aufgabe der Relation zu übernehmen. Obgleich die Gemeinde niemals die Antwort auf die Frage des Gläubigen gibt, so antezipiert sie sie doch und gibt dem Glauben dadurch im voraus einen Richtungspunkt.

Weil die Gemeinde eine Antezipation ist, ist sie niemals und nirgendwo vorhanden, sondern nur unendliche Perspektive, nur Hinweis nach unendlich ferner Zukunft. Eben ihre „Unsichtbarkeit" verbürgt ihre Notwendigkeit; sie kann nur notwendiges Prinzip der Religionslehre sein, wenn sie „unsichtbar"

ist, denn gerade als „unsichtbar", als vorweggenommen liegt sie allen bestimmten, historischen Gemeinden zu Grunde. Selbst da, wo die Gemeinde scheinbar mit der familialen Gruppe zusammenfällt, hat sie diesen Charakter. Die bestimmte Gruppe wird in Vergangenheit und Zukunft verlängert gedacht, sodass die zukünftigen Glieder der Familie in der Gemeinde antezipiert werden. Dasselbe gilt von der nationalen, jüdischen Gemeinde und von der Gemeinde des Christentums. Zur christlichen Gemeinde gehören auch die Ungeborenen bis zum „letzten Tag", denn die Christusgläubigen werden bis zum „letzten Tag" im Körper Christi zusammengefasst.

Schliesslich sei der teleologische Charakter auch dieses Systems nachdrücklich hervorgehoben. Die Gemeinde ist teleologisch; sie ist „Reich der Zwecke", wo jeder Zweck Mittel für andere Zwecke ist. In der Gemeinde wird das Dienen und Vermitteln mitgedacht. Die Mitglieder vermitteln sich gegenseitig ihren Glauben und jedes Mitglied ist Zweck und zugleich Mittel seiner Mitglieder. Kein Mitglied ist Endzweck der Gemeinde, sondern nur die Gemeinde selbst ist Endzweck der Gemeinde. Auch dieser Charakterzug hat sich in der Religionsgeschichte in mannigfacher Weise offenbart. Immer war es das teleologische Gemeindesystem, das den historischen Gebilden zu Grunde lag. Sei es, dass ein starrer Unterschied zwischen Priester und Laien besteht und ersterer als Familienhaupt oder Stammeshaupt oder König den Nicht-Priestern gegenüber steht, sei es, dass jener starre Unterschied fehlt und jeder Gläubige als Priester gedacht wird, immer ist es der teleologische Zusammenhang der Gemeinde, der diese geschichtliche Formen bedingt. Der Priester ist Mittler und Vermittler der Laien, aber die Laien hinwiederum sind die Träger der Priester, sodass ein allseitiger teleologischer Zusammenhang der Gemeinde inhärent ist.

Die Gemeinde der Religionslehre ist scharf zu unterscheiden von der Gemeinschaft der Gemeinschaftslehre. Letztere ist ein System von verantwortlichen Personen, das unter dem Gesichtspunkte des ethischen Sollens steht, während in der Religionslehre das Sollen völlig gleichgültig ist: die Gemeinde hat mit ethischen Gesichtspunkten nichts zu tun.

Wir haben die drei Relationsprinzipien unterschieden und der Religionslehre gesondert zu Grunde gelegt. Das besagt

jedoch nicht eine metaphysische Sonderexistenz. Das Heilige, der Glaube und die Gemeinde sind streng korrelativ miteinander verbunden, denn das Heilige ist nur das Heilige des Glaubens und der Gemeinde; der Glaube ist nur der Glaube der Gemeinde an das Heilige; die Gemeinde ist nur die Gemeinde der an das Heilige Glaubenden. Das Wesen, die Relation und das System sind auch auf religiösem Gebiete gar nicht voneinander zu lösen. In ihrer Korrelativität bilden sie den Begriff a priori der Religionslehre.

Noch zwei Einwände gegen die wissenschaftliche Religionsphilosophie gilt es zu widerlegen. Abwechselnd wird diese als zu „subjektiv" und zu „abstrakt" angesehen — zu „subjektiv", weil der von ihr formulierte Begriff niemals definitiv, immer nur vorläufig ist; zu „abstrakt", weil sie die „konkrete Situation" des religiösen „Lebens" nicht berührt. Beide Einwände wachsen aus einem gemeinschaftlichen, metaphysischen Boden empor. Man meint, die Religion sei ein Ding an sich, aber übersieht, dass erstens die Religion nur in der Religionslehre erzeugt wird, genau wie die letztere wiederum in der Philosophie der Religionslehre methodisch erzeugt wird und dass zweitens dieses Erzeugen ein unendlicher Prozess des Objektivierens des Subjektiven ist. Der Begriff der Religion kann immer nur Objektivierung, niemals Objektives sein.

Auch die konkrete Situation ist nicht ein Gegebenes, sondern eben das Aufgegebene, das Problem. Die sogenannte konkrete Situation ist „nur eine Idee" im Sinne einer unendlichen Aufgabe, eines unendlichen Erfordernisses für die Religionslehre, nicht das gegebene Erste, sondern das aufgegebene, nie zu erreichende und doch in der Religionslehre immer wieder zu erzeugende Letzte. Die Aufgabe der Philosophie ist es nicht, bis zu diesem Konkreten durchzudringen, sondern nur, es in seiner methodischen Bedeutung, als Idee, zu würdigen.

§ 49. Die Autonomie der Religionslehre.

Wir haben das a priori der Religionslehre, gelöst von allen metaphysischen Beimischungen, bestimmt. Die Lehre gilt nicht dank der Natur, dank dem Erleben, dank der Geschichte usw. Weder in der Natur, noch im Erleben, noch in der

Geschichte hat sie ihre Rechtfertigung. Weder die Sittenlehre noch die Kunstlehre hat irgendeinen Wert betreffs ihrer Begründung. Die Religionslehre ist eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένοσ. Sie ist nicht Lehre von einem bestimmten Sinn des Lebens (dann wäre sie Weltanschauung, Metaphysik), sondern vielmehr eine Krisis der ganzen Natur, dem Erleben, der Geschichte, der Moral, der Kunst gegenüber, die auf eine ganz andere Objektivierungsebene hinweist. Genau wie in der Kunst die Moral indifferent ist und in der Mathematik das Erleben nicht berücksichtigt wird, genau so bedeutet die Religionslehre einen radikalen Bruch mit allen sonstigen Objektivierungen und eine radikale Verneinung aller sonstigen Werte. Wer das Land der Religion betritt, muss den Menschen in natürlichem, psychischem, historischem, sittlichem, künstlerischem Sinne aufgeben, denn all diese Begriffe des Menschen sind der Religion gegenüber im Unrecht, genau wie z. B. die Sittenlehre der Kunst gegenüber immer im Unrecht ist.

Das in den Vordergrund stellen der Krisis ist das wertvolle und kritische in der Barthschen Auffassung: die Religion lässt sich nicht metaphysisch aus anderen Kulturgebieten erschleichen und die Lehre der Religion ist nicht Appendix psychologischer, moralischer Erwägungen. Dennoch wird diese Leistung wiederum verdunkelt, weil das „Andere" zum Ding an sich hypostasiert und aus einem neuen Gesichtspunkt zu einem „ganz Anderen" wird. „Zwischen Gott und Mensch ist ein absoluter Gegensatz" wie z. B. Gogarten sagt, und dennoch offenbart sich Gott in dem historischen Individuum Jesus und hebt den „absoluten" Gegensatz auf. Dieses Rätsel ist nur im kritischen Sinne zu lösen: die Krisis darf nur eine kritische und nicht eine dingliche, metaphysische sein.

Die kritische Krisis löst die Religionslehre aus den Banden und Geheimnissen der Metaphysik und stellt ihre verletzte Autonomie wieder her. Sie spricht im Heiligen, im Glauben und in der Gemeinde ihre eigene Sprache und wandert unbekümmert um metaphysische „Begründung" ihren eigenen μέθοδοσ. Sie hat ja ihre eigene selbstherrliche Begründung in sich.

III. TEIL:
DIE WISSENSCHAFTEN ZWEITER ORDNUNG.
IX. KAPITEL: DIE PHILOSOPHIE DER PSYCHOLOGIE.

§ 50. DIE METAPHYSISCHEN DEDUKTIONEN.
Der Theologismus. Der Naturalismus.

A. Der Theologismus. Es ist gar kein Wunder, dass die ersten Anfänge psychologischen Denkens ganz mit dem religiösen Denken verwoben sind. In der alten religiösen Weltanschauung Chinas und Indiens ist das Problem der „Seele“ ein religiöses: die Seele ist nicht Gegenstand empirisch-wissenschaftlicher Betrachtung, sondern der Religionslehre. Sie ist, wie es in den Upanishaden des Veda heisst, nur demjenigen erkennbar, der jedes Verlangen nach irdischen Gütern, nach Kindern und Besitz, abgelegt hat und als Bettelmönch über die Erde wandert [1]). Es handelt sich fast immer nur um das Verhältnis der Seele zum göttlichen Urgrund, sodass z.B. die Zustände des Traumes und des traumlosen Schlafes nicht erklärt, sondern religiös gedeutet werden. Obwohl sich in den Anfängen der europäischen Philosophie ein Keim einer empirischen Psychologie zeigt, so zeigt sich auch damals das psychologische Problem fast immer mit dem religiösen verquickt. Die orphische Lehre von dem Jenseits und der Seelenwanderung führt die indische Tradition einer religiösen Psychologie fort. Auch im Mittelalter zeigen sich neben Ansätzen zu empirischer Beschreibung immer wieder religiöse und theologische Tendenzen: der ganze Streit z.B. zwischen Thomismus und Scotismus, zwischen Intellektualismus und Voluntarismus ist durch theologische Gesichtspunkte bestimmt. Die Renaissance bedeutet auch in dieser Hinsicht eine radikale Umkehr, aber dennoch hat die

[1]) Siehe Deussen, Die Geheimlehre des Veda, S. 40.

Psychologie sich erst am Ende des achtzehnten Jahrhunderts von der Theologie gelöst. Es war Kant, der jede rationale Psychologie als einen „Paralogismus" der reinen Vernunft ablehnte [1]), weil sie über das Wesen der Seele und ihre Unsterblichkeit ohne jegliche empirische Kontrolle spekulierte und theologisierte. Die Psychologie muss sich, nach Kant, gänzlich von der Theologie lossagen, da ihr Bund mit der Religion auf einem metaphysischen Fehlschluss, einer amphibolischen Verwechslung zweier Erkenntnisgebiete beruhe, die ihre Freiheit gefährde. Die Psychologie ist nach ihm nur als „Naturbeschreibung der Seele" selbständig. So hat Kant der theologischen Psychologie den Todesstoss versetzt und ein für allemal dargetan, dass jede Einmischung religiöser Gesichtspunkte in die Psychologie ihre Freiheit völlig vernichte, wodurch er sie aus einer verzauberten, von Seelen und Geistern erfüllten, zu einer klaren wissenschaftlichen Welt gemacht hat. Der Spuk der theologischen „Seele" musste aus der Psychologie verschwinden, damit man freie Psychologie treiben könnte. Freie Psychologie ist „Psychologie ohne Seele", nach F. A. Langes Ausdruck [2]).

B. Beim Naturalismus müssen wir etwas länger verweilen. Diese metaphysische Denkungsart betrachtet die Naturwissenschaft als Wissenschaft κατ' ἐξοχήν und ihr Objekt, die Natur, als Objekt an sich.

Die erste systematische empirische Psychologie, die Schrift Περὶ ψυχῆς des Aristoteles ist zum grössten Teil naturalistischer Art, wie die bekannte Aristotelische Definition der Seele, verdeutlichen mag: die Seele ist nach Aristoteles die Entelechie, das Bildungsprinzip des organischen Körpers, ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ [3]). Sie ist am organischen Leben beteiligt, sodass die Psychologie zu einem Teil der Biologie wird. Seit Aristoteles ist der Naturalismus, der übrigens fast immer mit dem Theologismus verbunden ist, in der Psychologie heimisch, aber erst seit Kant kommt er, von seinem theologischen Nebenbuhler befreit, zu kräftigerer Herrschaft und Geltung. Auch auf diesem Gebiete hat der riesenhafte

---

[1]) Kr. d. r. V, S. 349-369.
[2]) Geschichte des Materialismus. Herausg. von Cohen, II S. 381.
[3]) *Περὶ ψυχῆς*, II, 412,6

Aufschwung des naturwissenschaftlichen Denkens die Menschheit zu dem irrigen Gedanken verführt, dass die naturwissenschaftliche Methode nicht nur eine überaus wichtige, sondern geradezu die Universalmethode sei. Während Spinoza die Mathematik als die Methode der Psychologie betrachtet und von den psychologischen Erlebnissen handeln will, „ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset“ [1]), wird jetzt, seit dem neunzehnten Jahrhundert die Naturwissenschaft zum Muster der Psychologie. Wir führen nur einzelne Beispiele dieser naturalistischen Tendenz an, die Psychophysik Fechners und die amerikanische Behaviorpsychologie.

Die Psychophysik suchte die exakte Methode der Physik in die Psychologie einzuführen und das exakte Gesetz, nach dem die Intensität unserer Empfindungen wächst und abnimmt, zu formulieren. Dieses Gesetz wurde von Weber entdeckt und später von Fechner mathematisch formuliert. Die Reizstärke ist nach der Entdeckung Webers der Empfindungsstärke nicht genau proportional: wenn die Reizstärke in einem geometrischen Verhältnis wächst (z.B. 10 — 100 — 1000 — 10000 usw.), so nimmt die Intensität der Empfindung in einem arithmetischen Verhältnis zu (z.B. 1 — 2 — 3 — 4). Fechner suchte sodann dieses „Webersche Gesetz“ mathematisch zu formulieren. Nach ihm wächst die Empfindung proportional dem Logarithmus des Reizes.

Ein zweites Beispiel naturalistischer Psychologie ist der Behaviorismus [2]), dessen bedeutendster Vertreter Watson ist. Diese naturalistische Psychologie lässt sich am leichtesten als Reaktion gegen die Introspektionpsychologie auffassen. Die „innere“ Beobachtung ist nach Watson niemals zuverlässig, denn Erlebnisse lassen sich niemals unmittelbar anschauen. Es gilt daher, die Introspektion zu beseitigen (in dieser Hinsicht sind sich übrigens nicht alle Behavioristen einig!) und nicht mehr das Erlebnis, sondern nur das Verhalten des Menschen und des Tieres zu beobachten. Nicht das Erlebnis, sondern nur das Verhalten des Organismus ist Gegenstand der Psychologie, denn diese ist eine Naturwissenschaft. „Psychology is that division of natural science“, sagt

[1]) Ethica, Dritter Teil, Einführung.
[2]) Vergl. J. L. Snethlage, Der Behaviorismus, Kant-Studien XXXIV, 1/2, S. 167.

Watson [1]), „which takes human activity and conduct as its subjects matter". Sie gehört zu den „biological sciences" [2]) und erforscht „the integrated responses of muscles and glands". Denken ist „subvocal talking"; Wollen ein Muskel-, Gefühl ein Nervenprozess. Die Reize, deren Reaktionen im Verhalten die Psychologie erforscht, sind [3]) Lichtstrahlen, Klangwellen, chemische Lösungen, feste Körper, Temperatur usw. Kurz, auch der Behaviorismus sucht der Psychologie von der Naturwissenschaft aus näherzukommen. Sowohl die Psychophysik wie der Behaviorismus hypostasieren die Natur zum Ding an sich.

Wir fassen uns kurz in unseren kritischen Einwänden. Die Psychophysik verwechselt die Reize mit den Empfindungen. Allerdings lässt sich die Intensität der Reize mathematisch formulieren, aber Empfindungen sind niemals mathematisch zu vergleichen. Die Empfindung „hat keine Art von Grösse", sagt Cohen [4]), und Bergson hat in seiner glänzenden Schrift „Essais sur les données immédiates de la conscience" darauf hingewiesen, dass das Psychische niemals räumlich oder zeitlich oder kausal bestimmbar ist und somit versucht, die Psychologie aus der Umklammerung der Physiologie zu lösen [5]). Mit Recht! Mathematische Bestimmbarkeit ist nur ein Charakteristikum der Natur. Sie setzt ja Raum und Zeit voraus. Das Psychische ist niemals räumlich, niemals zeitlich, auch nicht wo es Raumerlebnis oder Zeiterlebnis ist. Die Intensität der Reize lässt sich immer mathematisch formulieren, aber die „Intensität" der Empfindungen muss auf andern, rein psychologischen Wegen bestimmt werden. Diese eigene Art und Weise der Psychologie wird gerade von der Psychophysik übersehen.

Auch der Behaviorismus begeht den Erbfehler der Metaphysik, indem er zwei Wissenschaften verwechselt. Dass ihm der Organismus zum Gegenstand wird, besagt, dass ihm die Psychologie eine Naturwissenschaft ist. Alle Formen sozialen Wirkens sind z.B. nach Weiss, „just mechanistic as any

---

[1]) Psychology from the standpoint of Behaviorism, S. 1.
[2]) Ebenda, S. 21.
[3]) Ebenda, S. 10.
[4]) L. d. r. E., S. 492.
[5]) Vergl. über die Psychophysik auch Cohen, Das Prinzip der Infinitesimalmethode, § 106 ff.

physical or chemical process" [1]). Die Psycholoieg, die die sozialen *Erlebnisse* erforschen möchte, ist somit aus der Reihe der Wissenschaften gestrichen. Das ist gerade die Konsequenz des Naturalismus: die Beseitigung der Psychologie als autonomer Wissenschaft.

§ 51. Das Problem der Philosophie der Psychologie.

Das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie ist weniger evident als das der übrigen Wissenschaften zur philosophischen Grundwissenschaft. Das Ergebnis unserer Betrachtungen war immer wieder die Einsicht, dass die Einzelwissenschaften das „Faktum", im Sinne des Problems der Philosophie seien. Dies scheint nun wenigstens bei der Psychologie nicht der Fall zu sein, denn letztere gehört wie es scheint, selbst zur Philosophie. Die Sache wird somit komplizierter. Immerhin lässt sich ein enger geschichtlicher Zusammenhang zwischen Philosophie und Psychologie nicht verkennen. So bemühen sich die ersten griechischen Philosophen, obgleich sie zum grössten Teil Naturphilosophen sind, um das menschliche Erleben nicht weniger als um die Natur, und die nach ihnen auftretende Sophistik könnte man geradezu die Entdeckerin des Psychologischen nennen. Platon und Aristoteles sind die Fortsetzer dieser Tendenz und seitdem hat jeder Philosoph seine Schuldigkeit auf dem Gebiete der Psychologie getan. Die Psychologie hat somit eine ganz andere Stellung der Philosophie gegenüber als z. B. Wirtschaftslehre oder Grammatik. Geschichtlich ist ihr enges Familienverhältnis zur Philosophie nicht zu leugnen.

Dennoch ist die quaestio facti von der quaestio juris zu unterscheiden. Der geschichtliche Tatbestand ist keineswegs ein Beweis für die Rechtmässigkeit dieses Verhältnisses. Es gibt übrigens mehrere Wissenschaften, die ursprünglich zur Philosophie gehörten und sich dennoch allmählich von ihrer Mutter losgelöst haben, wie z.B. die Naturwissenschaft, die viele Jahrhunderte lang ein Teil der Philosophie war, bis sie sich im Experiment eine eigene Methode schuf und sich vom Mutterboden losriss. Die Psychologie befindet sich in einer

[1]) Psychological Review, 1924, S. 118.

analogen Lage, insofern auch ihre Bestimmung ist: frei zu werden. Dieser Befreiungskrieg ist jetzt im vollen Gange. Seitdem Kant die rationale, auch metaphysisch zu nennende, Psychologie entkräftet hat, hat sie immer mehr das Gepräge einer Einzelwissenschaft angenommen.

Dennoch ist die Notwendigkeit einer Trennung dieser beiden Wissenschaften, auch in der Philosophie, nicht communis opinio. Cohen z.B. hat die Psychologie, wenn auch nicht als Fundament, so doch als Krönung der Philosophie betrachtet. Nachdem die Philosophie zuerst die Logik, die Ethik und die Ästhetik dargelegt hat, muss sie nach Erledigung dieser Aufgabe die Frage nach der Einheit des Kulturbewusstseins erheben. „Die drei Glieder, welche voraufgehen, behandeln drei Objekte: die Natur, die Kultur der Sittlichkeit und die Kunst. Die Psychologie allein hat zu ihrem ausschliesslichen Inhalt das Subjekt und in ihm die Einheit der menschlichen Kultur" [1]). Cohens Psychologie, die übrigens nie von ihm veröffentlicht worden ist, ist also etwas ganz anderes als die empirische Psychologie, aber dennoch hat sie das Bewusstsein, das Kulturbewusstsein zum Gegenstand. Auch dieses möchten wir jedoch aus der Philosophie hinausweisen. Das Bewusstsein kann niemals ihr Gegenstand werden [2]). Die Psychologie gehört nicht in die Philosophie hinein, ja sie steht sogar der letzteren in keiner Hinsicht näher als z. B. die Wirtschaftslehre oder die Geometrie, sodass sie als Propädeutik zur Philosophie diesen beiden Wissenschaften keineswegs vorzuziehen ist.

Wenn wir die Philosophie und Psychologie getrennt haben, so besagt das nicht, dass sie in gar keinem Verhältnis zu einander ständen, sondern vielmehr, dass ihr Verhältnis sich erst jetzt methodisch rein formulieren lässt.

Die Psychologie ist Faktum der Philosophie genau in dem Sinne, in dem auch die Naturwissenschaft ihr Faktum ist. Dieses Faktum ist sehr kompliziert, komplizierter als das der bisher von uns betrachteten Wissenschaften; was seinen Grund in dem Umstand hat, dass die Psychologie eine Wissenschaft zweiter Ordnung ist, die erste dieser Gruppe, die wir einer Betrachtung unterziehen.

---

[1]) Cohen, L. d. r. E., S. 17.

[2]) Vergl. Sternberg, Einführung in die Philosophie, S. 68.

Dieser ihr enklitischer Charakter ist vor allem von Ed. Spranger hervorgehoben worden, nach dem die Psychologie keine nach dem Beispiel der Naturwissenschaft erklärende, sondern eine verstehende Wissenschaft ist [1]). Das Seelische ist immer ein Totales und alle seelische Totalität vertritt einen „Sinnzusammenhang". Es gibt mehrere „Sinnesrichtungen" (Staat, Kunst, Wissenschaft, Religion usw.), mehrere „Wertklassen" oder „Wertrichtungen", mit denen „Aktklassen" übereinstimmen. Es gibt einen Zusammenhang zwischen den „Gegenstandsschichten" und den „Ich-Kreisen". Es gilt nun in der Psychologie erstens in Hinsicht auf die Wertklassen die Aktklassen aufzubauen und z. B. den theoretischen, den künstlerischen Menschen usw. zu konstruieren und zweitens aus den wertbezogenen Aktklassen die „Gesamtstruktur der Seele" [2]) aufzurichten. Spranger hat somit die eigentümliche, „enklitische" Stellung der Psychologie im System der Wissenschaften entdeckt. Diese ist in der Tat nur in Hinsicht auf bestimmte „Gegenstandsschichten" möglich.

Leider hat Spranger nun in seinem Bemühen, den Naturalismus zu entkräften, jeden Zusammenhang zwischen Naturwissenschaft und Psychologie vernichtet. Das ist unangebracht, denn zu den Gegenstandsschichten, an denen die letztere sich zu orientieren hat, gehört gewiss auch die Natur. Obwohl die Psychologie nicht selbst Physik ist, so kann sie doch die Orientierung an dieser niemals entbehren, was von Spranger übersehen wird. Seine Auffassung, dass Psychologie „geistes"-wissenschaftliche Lehre des subjektiven Erlebens von objektiv-geistigen Werten sei, ist jedenfalls für die Psychologie zu eng. Diese umfasst nicht allein die an den Gegenstand „Natur" sich anlehnenden Erlebnisse, aber ebensowenig *allein* die an den „Geisteswissenschaften" orientierten „Aktklassen".

Sie lehnt sich an alle Wissenschaften erster Ordnung an und umfasst [3]): 1. die Psychologie des Raumerlebens und des Zählens usw.; 2. die Psychologie der Bewegungserlebnisse, der Temperaturerlebnisse, des Geschmackes, der Vitalerlebnisse usw.; 3. die Psychologie des Spracherlebens, des Gefühlswertes

[1]) Vergl. den Aufsatz Elsbachs über den achten internationalen Psychologenkongress, Kant-Studien, XXXI, 4, S. 623.

[2]) Lebensformen, S. 29 Vergl. auch S. 13 und S. 25. Siehe auch Psychologie des Jugendalters, S. 8-16.

[3]) Vergl. die Tabelle auf S. 23.

der Sprache, der Sprachmelodie, des Sprachrythmus usw.; 4. die Psychologie des Gemeinschaftserlebens, des Wirtschaftens, des rechtlichen Verkehrs und des sittlichen Erlebens (Wollens) usw.; 5. die Psychologie der Kunst, z. B. des künstlerischen Schaffens und Anschauens; 6. die Psychologie des religiösen Erlebens, des Zweifels, der Bekehrung usw.

Die Psychologie ist somit eine so komplizierte Welt, dass sie in der heutigen Ordnung der Universitäten keine eigene besondere Fakultät hat, sondern nur in jeder andern Fakultät ihren Sachwalter, der ihre Rechte vertritt.

Nun tritt die Philosophie an sie heran mit ihrer Frage: τί ἐστι? Wie bilden all diese Psychologien eine einheitliche Wissenschaft? Was ist das Eigentümliche der Psychologie und ihrer Methode? Das ist auch jetzt wiederum unsere philosophische Frage, die übrigens bei manchen Psychologen kein geneigtes Ohr findet. „Von Methode", sagt z. B. Stumpf [1]) „reden mit besonderer Vorliebe solche, die selbst nicht eine einzige sachliche Untersuchung geführt haben". Nicht die Philosophie habe über die „Methode" zu spekulieren, denn gerade der Gegenstand einer Wissenschaft bestimme deren Methode [2]). Diese Auffassung ist grundfalsch. Was von jeder Wissenschaft gilt (dass nämlich erst die Methode den Gegenstand erzeugt), gilt auch von der Psychologie im Besondern: das Psychische ist in keiner Hinsicht ein gegebener Gegenstand, denn erst in der psychologischen Methode wird es zum Gegenstand. Mit Recht hat Wundt [3]) darauf hingewiesen, dass der methodische Standpunkt und nicht der Gegenstand die Psychologie charakterisiert. Es ist nicht so sinnlos, nach der Methode zu fragen, wie Stumpf meint. Diese Frage ist das typisch philosophische Problem.

Man könnte sie auch in folgender Weise formulieren: Was ist die eigentümliche Objektivität, die jeder Psychologie vorschwebt? Wir formulieren sie in dieser Weise, gerade um ein Bedenken hervorzurufen. Nach Natorp und Binswanger, der Natorp in dieser Hinsicht folgt, ist Psychologie gerade nicht Objektivierung, sondern vielmehr Rekonstruktion vom Objek-

---

[1]) Zur Einteilung der Wissenschaften, Abh. der Berliner Akademie, 1906.

[2]) Siehe die Kritik Cohns an Stumpfs Auffassung in den Jahrbüchern der Philosophie, I. S. 208/9.

[3]) Kleine Schriften, Bd. II.

tiven aus, auf das Subjektive hin. Sie verwechseln jedoch zweierlei, das Subjektive im Sinne des subjektiv Gültigen und das Psychische [1]), die es immer strengstens zu trennen gilt. Die Psychologie hat es niemals mit dem subjektiv Gültigen zu tun; sie braucht also nichts auf das Subjektive hin zu rekonstruieren, sondern hat nur das Psychische zum Gegenstand. Dieses ist nicht das Subjektive, sondern eben das Objektive, das Gegenständliche der Psychologie.

Wir fragen also: Welches ist die eigentümliche Methode der Psychologie? Welches ist die sie charakterisierende Objektivität? Welches sind die Prinzipien, die ihren Inhalt begründen?

§ 52. Das Erlebnis.

Der Psychologie liegen drei Relationsprinzipien zu Grunde: das Erlebnis als Wesen; der Akt als Relation; der Charakter als System. Wir betrachten sie einzeln.

Wir nennen das Wesen Erlebnis und lehnen somit den Terminus der Seele, gerade seiner metaphysischen und theologischen Färbung wegen, ab: Psychologie ist Psychologie ohne Seele. Auch der Terminus des Seelenlebens ist aus gleichen Gründen nicht wohl haltbar, denn „Leben" ist ein biologischer Begriff, sodass, wenn das Seelenleben zum Gegenstand der Psychologie wird, sich die Grenze zwischen Biologie und Psychologie wiederum zu verwischen droht. Die Termini „Bewusstsein", „Bewusstseinsvorgänge" und „Bewusstseinslage" (Marbe) sind zwar der „Seele" vorzuziehen, aber betonen dennoch das charakteristische der Psychologie nicht ganz richtig. Gerade die modernste Psychologie hat einen Begriff geprägt, der mit dem Terminus „Bewusstsein" niemals kongruieren könnte, das Un- oder Unterbewusste. Der Gegenstand der Psychologie ist viel weiter als das Bewusste. Wenn wir diesen Gegenstand in den drei Relationsprinzipien zu definieren suchen, müssen wir diesem Umstand Rechnung tragen.

Wir ziehen den Terminus Erlebnis vor. Alle von der Psychologie blossgelegten Relationen sind solche des Erlebnisses; ihr einziger Gegenstand ist das Wie und Warum der Erlebnisse. In keiner der von uns im zweiten Teil unserer Schrift

[1]) Vergl. die Kritik Snethlages in seiner Schrift: Kritische Philosophie, Theologie en Psychologie, S. 13.

betrachteten Wissenschaften, weder in der Mathematik noch in der Naturwissenschaft, weder in der Sprachlehre noch in der Gemeinschaftlehre, weder in der Kunstlehre noch in der Religionslehre hatten wir es mit Erlebnissen zu tun, denn immer wurden eben sie radikal hinausgewiesen. Was nun in allen diesen Wissenschaften ein Fremdling ist, ist in der Psychologie zentral: das Erlebnis ist das Erkennungszeichen der Psychologie, wie die Substanz dasjenige der Naturwissenschaft ist.

Im Erlebnis hängen alle von uns im vorigen Paragraphen dargelegten Psychologien zusammen. Es umfasst sowohl das Raum- und Zahlerlebnis wie das eines elektrischen Stromes oder ein Temperaturgefühl, sowohl das Erlebnis der Sprache wie die künstlerische Erfassung eines Dramas und die religiösen Erlebnisse des frommen Menschen. Im Erlebnis haben wir das erste Moment der Einheit der Psychologien, die wir suchten, entdeckt.

Oft hat man als Reaktion gegen den Intellektualismus hervorgehoben, dass der Intellekt immer an der Oberfläche der Erscheinungen zu verweilen bestimmt sei, während das Erlebnis in ihr inneres Wesen einzudringen vermöge. Das Erlebnis wurde dann zum Schlüssel eines jeden Geheimnisses, ja es wurde selbst zu einem geheimnisvollen mystischen Etwas, zu einem Fetisch, einem Ding an sich. Wir lehnen diese Metaphysik ab. Das Erlebnis ist kein magisches Vermögen, sondern nur ein methodischer Hilfsbegriff, eine „Hilfslinie" der Psychologie, eine methodische Rechenmarke, eine Konstruktion, die dazu dient, eine bestimmte Art von Relationen zu charakterisieren. Der Terminus „Erlebnis" bedeutet nur, dass eine neue, von allen andern scharf unterschiedene, Methode sich ankündigt. Im Motiv des Erlebnisses gibt die Psychologie sich in ihrer Eigenart zu erkennen, genau so wie das Motiv der Einheit die Mathematik, nur die Mathematik bewegt. Es ist die Prolepsis einer eigentümlichen Methode und lässt sich nicht „erleben", gerade weil es nur nüchterner Hilfsbegriff ist.

Diese Funktion des Erlebnisses lässt sich am Begriffe des Unbewussten verdeutlichen. Wozu dient und was ist das Unbewusste? Als der französische Arzt Charcot einen Fall von Hysterie zu erklären suchte, fand er weder im Gehirn noch im Rückenmarck des Patienten irgend einen Sitz dieser Krankheit. Dieses Versagen der Physiologie führte ihn und vor allem

seinen Schüler Janet auf den Gedanken, dass gewisse psychische Störungen nicht auf physiologischem, sondern nur auf rein psychologischem Wege zu ergründen seien. Eine neue Methode kündigte sich an: das Motiv des Erlebnisses kam zur Geltung. Die hysterischen Hemmungen wurden nicht mehr ausschliesslich als Wirkungen von physischen Ursachen, sondern in erster Linie als Momente eines Erlebniskomplexes betrachtet. Um das Erleben in seiner Totalität erforschen zu können, war die Einführung eines neuen methodischen Prinzips erforderlich und wurde das Unbewusste eingesetzt. Eine ganze Welt unbewusster Erlebnisse musste supponirt werden, damit sich bestimmte bewusste Erlebnisse, die sonst immer unverständlich geblieben wären, verstehen liessen. Das Unbewusste ist nur methodische Konstruktion, sodass es sich niemals unmittelbar erfassen lässt. Aber ebensowenig ist es ein metaphysisches Wesen, das sich mit allerlei schönen Eigenschaften und teleologischen Tendenzen ausschmücken lässt. Es ist nur methodischer Deutungsbegriff, nichts mehr und nichts weniger.

Die Einführung des Unbewussten beruht auf dem Motiv des Erlebnisses. Am Unbewussten lässt sich die Funktion dieses Prinzips verdeutlichen. Erlebnis besagt weder mystisches Ding an sich, noch wahrnehmbare Erscheinung, sondern nur eine Methode, eine eigene Methode gegenüber aller Physiologie und Anatomie des Gehirns und Rückenmarks.

Das Erlebnis ist das Wesen der Psychologie. Es ist also nichts an sich Daseiendes, sondern nur Einsatz und Ansatz für psychologische Relationen. An sich wäre es ganz ohne methodische Bedeutung, aber in Hinsicht auf die zu verstehenden Relationen hat es notwendige Geltung.

§ 53. Der Akt.

Wir heben nachdrücklich hervor, dass die Psychologie, wie jede andere Wissenschaft übrigens, nur Relationen erforscht. Etwas an sich Seiendes wäre niemals Gegenstand weder der Wissenschaft überhaupt noch der Psychologie im besonderen. Letztere basiert auf der Voraussetzung der totalen Relativität der psychischen Erscheinungen und wäre ohne die Voraussetzung des Determinismus überhaupt nicht

möglich. Ihr methodisches Grundprinzip ist: jede psychische Erscheinung muss in ihren Relationen zu andern völlig determiniert sein.

Wie lässt sich die psychologische Relation benennen? Welches ist die typisch psychologische Relation?

Die naturalistische Psychologie ist mit ihrer Antwort bald bei der Hand, denn sie glaubt die Prinzipien der Naturwissenschaft ohnehin auf die Psychologie anwenden zu dürfen und z.B. von psychischer Kausalität sprechen zu können, genau wie man von natürlicher Kausalität spricht. Der Begriff der psychischen Kausalität ist aber unklar: in ihm wird entweder die Eigenart der Psychologie verkannt oder die Kausalität dermassen verstümmelt, dass sie jeden prägnanten Sinn verliert. Kausalität bedeutet ja die Ordnung räumlicher und zeitlicher Erscheinungen nach mathematisch formulierbaren Gesetzen, aber weder das eine noch das andere ist in der Psychologie der Fall. Psychische Erlebnisse sind niemals im Raume oder in der Zeit denkbar und ihr Zusammenhang lässt sich nie mathematisch formulieren. Kausalität ist mithin in der Psychologie ein völlig sinnloser Begriff. Sie ist nicht ein Prinzip, das sich hintereinander auf natürliche und psychische Gegenstände anwenden lässt, sondern ein solches, das die Natur erst erzeugt und daher ausserhalb der Naturwissenschaft jeden logischen Sinn verliert. Die psychische Relation ist niemals kausal, gerade weil die Kausalität zum Inventar der Naturwissenschaft gehört. Auch die Kausalität kann nicht zwei Herren zugleich dienen.

Suchen wir darum einen anderen Terminus. Der Grundcharakter aller psychischen Erscheinungen ist ihr auf-etwas-gerichtet-Sein, ihre Intentionalität. Die heutige Psychologie hebt nachdrücklich die Gefühlsbetonung des ganzen Erlebens hervor: es sei der affektive Wert, der das Eintreten psychischer Erscheinungen und deren Zusammenhang bestimme. Das Psychische hat nach dem bekannten Worte Ribots seine eigene „Gefühlslogik", was gerade mit der Intentionalität, dem Gerichtetsein, dem auf-etwas-Hinweisen zusammenhängt. Während wir nur im Sinne einer Metapher von den Intentionen, den Tendenzen der Natur sprechen, ist das intendere und tendere eben der Grundcharakter des Psychischen. Die psychische Relation ist immer ein Akt; das Psychische ist

immer agens, actus und actum. Genau wie im Erlebnis wird im Akt die Eigenart der Psychologie blossgelegt. Auch er ist Warnungs- und Erkennungszeichen.

In diesem Zusammenhang möchten wir auf eine einseitige und dogmatische Auffassung des psychischen Aktes hinweisen. In mancherlei Gestalt tritt uns die Tendenz entgegen, die mit dem natürlichen, besonders biologischen Dasein zusammenhängenden Akte als die für das ganze Erleben grundlegenden zu betrachten. Das bekannteste Beispiel dieser Tendenz ist die Freudsche Psychoanalyse, die jeden Akt auf Sexuelles zurückführt und alles Erleben der Sittlichkeit, der Kunst und der Religion als im tiefsten Grunde sexuelles Erleben blosslegt. Man kann Freud nicht gerade einen Naturalisten nennen, denn gerade er hat die autonome Methode der Psychologie gefordert. Dennoch steht er dem Naturalismus ziemlich nahe, weil nur die an der Natur orientierten Akte ihm als wirklich gelten. So einleuchtend und verlockend eine derartige Lösung des psychologischen Problems zu sein scheint, so ist sie doch völlig dogmatisch, denn die sexuellen Erlebnisse und Akte bilden nur einen Teil, nur eine Aktklasse des ganzen Aktkomplexes des menschlichen Erlebens. Die Lösung Freuds ist wirklich zu einfach, zu simplistisch. Nach Pym, einem amerikanischen Theologen lässt sich das ganze Erleben auf drei primäre Instinkte, den Selbsterhaltungstrieb, den Fortpflanzungstrieb und den Geselligkeitstrieb zurückführen. Diese drei vitalen Akte seien der Boden des ganzen Erlebens und besonders die religiösen Akte seien schliesslich nichts anderes als verschleierte Vitalakte. Auch diese Lösung ist zu simplistisch. Den Zusammenhang des religiösen Erlebens mit den Vitalakten wird heute wohl niemand mehr leugnen, aber Zusammenhang ist niemals Gleichheit. Zwar hängen die religiösen Akte mit denen der Selbsterhaltung, der Fortpflanzung und der Geselligkeit zusammen, aber niemals sind sie einander gleich.

Es ist übrigens nicht verwunderlich, dass man den vitalen Akt als den einzig wirklichen und somit die übrigen nur als dessen Verschleierungen und Vermummungen betrachtet. Der Mensch ist ja ein geborener Naturalist. Die Natur wird ihm unmerklich zum Ding an sich, die Vitalerlebnisse und Vitalakte erfüllen fast den ganzen Bereich seines Lebens.

Wir unterscheiden mehrere Arten von Akten, solche, die auf Raum und Zahl und solche, die auf die Natur im mechanischen, physischen, chemischen und biologischen Sinne tendieren, während sich daneben die sprachlichen, wirtschaftlichen, rechtlichen, sittlichen, künstlerischen und religiösen Akte voneinander trennen lassen. Der Akt ist ein pluralistischer Begriff.

Ebensowenig wie das Erlebnis ist der Akt ein Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung. Genau wie die naturwissenschaftliche Relation (die Kausalität) und die religiöse (der Glaube) ist die psychische Relation nur methodischer Gesichtspunkt, der nur methodische Bedeutung, nur methodisches Sein hat, insofern er psychische Erscheinungen zur Einheit bringt. Was wir Begehren nennen, ist nicht etwas Gegebenes, sondern nur eine Reihe von Erscheinungen. Russell hat richtig bemerkt, dass „desire" nur ein Zyklus von psychischen Erscheinungen ist, ein „behavior-cycle", dem physischen Begriffe der Kraft vergleichbar. Auch der Akt ist nur Hilfslinie, wie die Psychoanalyse deutlich illustriert: wo der Zusammenhang des Erlebens nicht verständlich ist, wird vom Psychoanalytiker ein unbewusster Akt eingesetzt, der in keiner Hinsicht gegeben, evident oder präsent ist, sondern nur dazu dient, dem Erleben Einheit zu verleihen. Damit die methodische Rechnung der Psychologie stimme, wird diese Hypothese des unbewussten Aktes eingesetzt. Der latente Akt wird eingeführt, um die manifesten Erscheinungen verstehen zu können.

Der Akt ist, wie gesagt, dem physischen Begriffe der Kraft zu vergleichen. Immer wieder gilt es, derartige grundlegenden Prinzipien kritisch zu klären d.h. ihren methodischen Sinn hervorzuheben. Wir haben dasselbe auch an dem Begriffe des Aktes versucht. Auch hier droht immer die Gefahr der metaphysischen Hypostasierung. Auch hier ist fortwährende Wachsamkeit erforderlich. Immer wieder gilt es die „psychologische Selbsttäuschung" schlechthin, die Verwechslung der methodischen Mittel der Psychologie mit dem „Gegebenen", zu bekämpfen [1]). Auch der Akt ist nur wissenschaftliche Konstruktion.

§ 54. Der Charakter.

Mit der Konstruktion bestimmter Akte ist die Methode der Psychologie noch nicht abgerundet. Noch ein drittes Motiv

[1]) Vergl. hierüber Cassirer, S. u. F., S. 440 ff.

gilt es neben Erlebnis und Akt zu entwickeln: das Prinzip des Systems.

Wie lässt sich dieses in der Psychologie formulieren? Auch jetzt lehnen wir, aus den nämlichen Gründen wie in § 52, den Terminus „Seele" ab. Wie die Seele zur Bestimmung des psychologischen Wesens untauglich ist, genau so ist sie als Terminus für das psychologische System ungeeignet, weil sie allzusehr mit metaphysisch-theologischen Assoziationen belastet ist [1]).

Auch den Terminus Person weisen wir zurück, weil Person für uns Prinzip der Gemeinschaftslehre, Wesensmotiv der Wirtschafts-, Rechts- und Sittenlehre ist. Binswanger hat die Aufgabe der Psychologie als die Konstituierung des Daseins der Person in seiner Totalität gefasst, aber obwohl wir seiner Auffassung sehr nahe stehen, so ziehen wir doch einen anderen Terminus vor.

Wäre das psychologische System vielleicht als Ich zu bezeichnen? Ist nicht das Ich ein System, eine Ganzheit von Akten? Das ist in der Tat der Fall, aber dennoch ist das Ich nur ein bestimmtes, stofflich bedingtes System. Zwar ist das Ich ein psychologisches System, aber nicht *jedes* psychologische System ist Ich. Es wird nur in der differentiellen Psychologie konstituiert, sodass wir, wenn wir das System, das wir suchen, als Ich bezeichneten, eigentlich die ganze allgemeine Psychologie ausschliessen würden. Das Ich ist zu wenig formell.

Das System lässt sich am besten als Charakter bezeichnen. Freilich wird das Wort oft im sittlichen Sinne verwertet. Ein Mann „von festem Charakter" ist Gegenstand einer sittlichen Beurteilung, nicht eines psychologisch-verstehenden Urteils. Wir prägen Charakter nur im psychologischen Sinne als ein System von Erlebnissen und Akten. Ebenso wie die Rechtsgemeinschaft die verantwortlichen Rechtspersonen zusammenfasst, und die Mathematik die Allheit als System der unendlichvielen Mehrheiten erzeugt, genau so bedeutet der Charakter die Zusammenfassung der Akte zu einem Ganzen. Die allgemeine Psychologie sucht das Erleben des Menschen deutend zu verstehen, indem sie sich an den verschiedenen „Gegenstands-

[1]) Wir unterscheiden uns hier von Blumenfelds grösstenteils sehr wertvoller Schrift „Zur kritischen Grundlegung der Psychologie" (Phil. Vorträge der Kant-Gesellschaft), 1920.

schichten" der Wissenschaften erster Ordnung orientiert und die auf sie tendierenden Akte konstituiert. Die Psychologie des Künstlers z.B. lehnt sich an die Kunstlehre an und bestimmt die Akte des Künstlers. Dann tut die allgemeine Psychologie des Künstlers noch einen weiteren Schritt; sie sucht die Künstlerakte zusammenzufassen, wobei das Prinzip des Charakters auftritt und die verschiedenen Akte des Künstlers zum Künstlercharakter zusammengeschlossen werden. Der Künstler tritt auf als Charakter von bestimmter Art und der Typus Künstler, der Künstlermensch wird auf dem Grunde der psychologischen Grundmotive erzeugt. Genau in derselben Weise lassen sich der sittliche Ch-rakter, der vitale Charakter usw. aus sittlichen und vitalen Akten konstruieren.

Auch in der differentiellen Psychologie kommt das Prinzip des Charakters zur Geltung. Die Akte eines bestimmten Einzelmenschen machen schliesslich den ganzen Menschen aus: sie schliessen sich zu seinem Charakter zusammen. Wenn die Psychologie jemand psychologisch zu verstehen sucht, genügt es ihr nicht, seinen Akten nachzuspüren, sondern sie muss diese Akte als seine Akte deuten, indem sie fragt: Wo ist der Träger, der Agens der Akte? Nur der Charakter gibt auf diese Frage eine Antwort, denn nur im systematischen Zusammenhang des Charakters wird der Agens erzeugt.

Auch in der Psychoanalyse tritt dieses Prinzip uns überall da entgegen, wo versucht wird, psychische Erscheinungen zu einem Ganzen zusammenzufassen. Auch „innerhalb" eines bestimmten Einzelmenschen lassen sich mehrere Charaktere unterscheiden. Das besagt nicht, dass der Einzelmensch mehrere gegebene Charaktere in seinem „Innern" hat, sondern nur, dass die Psychoanalyse hypothetische „Komplexe" konstruiert, damit sie ihn verstehe. Auch der Komplex ist ein Beispiel des Charakterprinzips.

Charakter ist nur Prinzip in und für die Psychologie. Er ist in keiner Hinsicht gegeben, denn ein System kann niemals gegeben sein. Wenn er gegeben wäre, so würde er eben niemals als Zusammenschluss geeignet sein; gerade seine methodische Geltung verbietet alle Vermischung mit dem Gegebenen. Es wird gesagt: der Charakter des Menschen sei sein Schicksal. Allerdings! Aber dennoch führt dieser Satz niemals zum Fatalismus, denn das „Schicksal" ist nur methodisches, heuri-

stisches Prinzip, nur kritische Antezipation. Die vielen Akte werden im voraus zu einem Ganzen zusammengefasst und ergänzt, obgleich sie noch nicht gänzlich bestimmt sind. Die Psychologie spricht vom Künstlercharakter als einer systematischen Einheit. Hat sie alle Akte des Künstlers bestimmt? Keineswegs, denn niemals lassen sie sich alle vollständig bestimmen, weil die Psychologie ja wie jede Wissenschaft ein unendlicher Prozess ist. Ihr ist niemals das letzte Urteil das letzte; immer wird ihr das letzte zum vorletzten; niemals ist die Bestimmung der Akte zu Ende. Gerade darum kommt der Künstlercharakter als Prolepsis zur Geltung. Er ist „nur eine Konstruktion" im voraus wie Spranger sagt. Auch der Charakter des Einzelmenschen ist nur Antezipation. Niemals lassen sich seine Akte vollständig verstehen und dennoch spreche ich von seinem Charakter, als ob ich ihn schon bestimmt hätte. Immer muss ich wissen, dass ich den Einzelmenschen in seiner Totalität nur antezipiere, dass der Charakter nicht „angeboren" und insofern gegeben, sondern immer aufgegeben ist. Er ist die ewige Frage, die indessen nur auf dem Wege der Aktbestimmung zu lösen ist.

Dass der Charakter nie in der Wahrnehmung gegeben ist, hat nur Sinn, wenn man auf kritizistischem Standpunkt steht. Dem Sensualismus würde es bedeuten, dass der Charakter sinnlos wäre, denn „Nihil est intellectu, quod non prius fuerit in sensu" ist sein Grundgedanke. Der Charakter nun, der niemals „in sensu" da ist, kann auf sensualistischem Standpunkt überhaupt nicht sein, — eine Konsequenz, die Hume gezogen hat. Im Kapitel „Of personal identity" seiner Schrift „A Treatise of Human Nature" [1]) unterzieht er eine bestimmte Form des Charakters, das Selbst des Einzelmenschen, einer Betrachtung und spricht den Gedanken aus, dass dasjenige, was wir das „Selbst" nennen, eigentlich gar nicht da ist. Zwar haben wir fortwährend die Neigung, uns selbst und anderen ein Selbst zuzuerteilen, aber dieser Neigung entspricht nichts Objektives, nichts Seiendes. Das einzig Seiende sind die einander abwechselnden Erlebnisse. Hume vergleicht das Selbst einem Theater, „where several perceptions successively make their appearance, pass, repass, glide away and mingle in an infinite variety of

[1]) I, IV, 6.

postures and situations. There is properly no simplicity in it at one time, nor identity in different"; nur das in der Wahrnehmung Gegebene ist dem Sensualisten wirklich; nur die einzelnen Erlebnisse „sind". Das ist konsequent, aber dennoch grundfalsch. Immerhin lässt sich das Selbst des Einzelmenschen, ja der Charakter überhaupt nicht wahrnehmen, aber das besagt keineswegs, dass es somit keine Bedeutung habe, denn seine Bedeutung ist eben, dass es alle Wahrnehmungen übersteigt und in keiner Wahrnehmung zu fassen ist. Gerade dank seiner „Idealität" kann es seine Funktion ausüben. Es beruht nicht, wie Hume meint, auf einer psychologischen Neigung (propension), sondern ist ein streng logisch-methodologisches Motiv einer jeden Psychologie.

§ 55. Die Autonomie der Psychologie.

Wir nannten die Psychologie eine enklitische Wissenschaft, weil wir gelegentlich die Beobachtung machten, dass sie sich an die Wissenschaften erster Ordnung anlehnt. Jetzt möchten wir ihre Autonomie hervorheben. Wie dieselbe möglich ist, wurde in den drei letzten Paragraphen, wo der Begriff, die Methode der Psychologie im Erlebnis, im Akt und im Charakter entdeckt wurde, dargetan. Der enklitische Charakter dieser Wissenschaft widerspricht dem nicht, denn obgleich sie ihr Objekt in Hinsicht auf die Wissenschaften erster Ordnung erzeugt, so tut sie es doch selbst, nach eigenen Prinzipien, die ungeachtet einer jeden Wissenschaft erster Ordnung ihre Gültigkeit behaupten. Zwar ist der Akt des Künstlers nur am Kunstwerk zu entdecken; dennoch lässt er sich nie aus ihm herleiten, sondern muss nach rein psychologischer Methode bestimmt werden. Der psychische Akt des perspektivischen Sehens ist allerdings nur in Hinsicht auf geometrische Raumbegriffe zu bestimmen; dennoch lässt er sich niemals aus der Geometrie herleiten. Die Prinzipien der Psychologie sind von jeder Wissenschaft erster Ordnung unabhängig.

Besonders ihre Freiheit der Theologie und der Naturwissenschaft gegenüber möchten wir betonen. Die theologistische und die naturalistische Metaphysik glauben von ihren Objekten an sich aus imstande zu sein, die Psychologie zu deduzieren und mit den in ihnen heimischen Prinzipien auch den

Gegenstand der letzteren zu bewältigen. Auf die dadurch verursachte Verstümmelung der Psychologie wurde schon hingewiesen. Jetzt sind wir imstande, die Autonomie auch der Naturwissenschaft und der Theologie gegenüber noch kräftiger zu verteidigen. Das Erlebnis, der Akt und der Charakter behielten ihre Gültigkeit, auch wenn die Naturwissenschaft und die Religionslehre nicht gölten, nicht wären. Sie haben ihre eigene Sphäre, ihr eigenes Reich neben Natur und Religion: sie bringen eine eigene Wirklichkeit hervor, die mit Gott oder Kausalität nichts zu tun hat.

Kurz, die Psychologie ist autonom. Ihre drei Relationsprinzipien stehen als Trabanten zu ihrer Verteidigung bereit und von ihnen verteidigt und geführt erzeugt sie ihren eigenen Gegenstand. Wenn sie, wie Wundt meint, die unmittelbare Wirklichkeit erkennte, so wäre sie eben nicht Erzeuger ihres eigenen Gegenstandes [1]. Im Gegenteil, psychologisches Verstehen ist immer autonomes Konstruieren und Aufbauen einer eigenen Welt.

Unsere Wiederherstellung dieser Selbständigkeit schliesst sich einer der Psychologie innewohnenden Tendenz an. Wir haben schon das in der Psychoanalyse lebendige Streben hervorgehoben, die Psychologie von der Physiologie zu lösen. Dieses Streben angebahnt zu haben wird immer, ungeachtet seines Dogmatismus, die Leistung Freuds bleiben. Diesem Streben kommt nun die Philosophie entgegen, indem sie den grossen Wert dieser Tendenz anerkennt und sie in kritischer Weise zu würdigen und zu rechtfertigen sucht. Wiederum zeigt sich somit der Zusammenhang von Einzelwissenschaft und Philosophie: vom Faktum der Psychologie wurde ausgegangen und ihre Autonomie war das letzte Ziel. Anfang und Ende der Philosophie der Psychologie kann nur die Psychologie selber sein.

X. KAPITEL:

DIE PHILOSOPHIE DER SOZIOLOGIE.

§ 56. Die metaphysischen Deduktionen.

Der Naturalismus. Der Psychologismus.

In unseren Betrachtungen über die metaphysischen Bestrebungen, die Soziologie aus einem Objekt an sich zu deduzieren, können wir uns kurz fassen, denn die Soziologie ist eine noch so junge Wissenschaft, dass die Metaphysik sich nur selten mit ihr beschäftigt hat.

Wir führen nur den Naturalismus und den Psychologismus als Beispiele metaphysischen Strebens an.

A. Der Naturalismus. Schon bei ihrer Geburt in Auguste Comtes Schrift „Cours de philosophie positive" wurde der Soziologie der Stempel der Naturwissenschaft aufgedrückt; die Physik stand Gevatter und der junge Spross der Wissenschaften bekam den Namen der „Physique sociale". Aug. Comte galt die Physik als die höchste Wissenschaft im wahrsten Sinne des Wortes. Auch die sozialen Erscheinungen sollten, nach ihm, nach naturwissenschaftlicher Methode erforscht werden. Ebenso wie wir die kausale Notwendigkeit räumlicher und zeitlicher Erscheinungen einsehen, müssen wir auch betreffs sozialer Phänomene begreifen, dass sie sind „inévitablement assujettis à de véritables lois naturelles". Die soziale Physik zerfällt in eine soziale Statik und eine soziale Dynamik, deren Gegenstand die Erforschung der Gesetze des Gleichgewichts bezw. der Bewegung sozialer Erscheinungen ist. Comte unterscheidet z.B. drei Naturgesetze des sozialen Lebens, das Gesetz der Trägheit, das Gesetz des Entstehens einer Bewegung aus mehreren partiellen Bewegungen und das Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung. Die Gesellschaft ist ihm ein „système

organique", ein „organisme social" oder „collectif". So wird die Soziologie schon bei Comte zu einer Art von Naturwissenschaft. Nach ihm haben Spencer, Fouillée, Worms und viele anderen die biologische Soziologie zur schnellen Entwicklung gebracht. Worms z.B. spricht von einer sozialen Anatomie, einer sozialen Physiologie, einer sozialen Ontogenetik, Pathologie und Hygiëne, während die Kolonisation ihm eine soziale „Fortpflanzung" ist.

Immer wieder also gilt die Natur als zentraler Ausgangspunkt für die Soziologie, als das Ding an sich, nach welchem diese Wissenschaft sich zu richten hat. Der Gebrauch naturwissenschaftlicher Prinzipien in der Soziologie hat jedoch im höchsten Falle Sinn als Analogie, niemals als ernstlicher wissenschaftlicher Erkenntnisversuch. Wenn ich eine Gesellschaft (eine Nation) als einen Organismus betrachte, hat das nur einen Wert, insofern ich in diesem Begriffe spielend den Gedanken des Ganzen und des Systems zum Ausdruck bringe. Derartige Analogien haben niemals streng wissenschaftliche Bedeutung, denn sie spielen nur an, aber bestimmen nichts. Sie führen uns vielleicht zur Schwelle des wissenschaftlichen Bestimmens, sind aber niemals imstande, dieses zu ersetzen. Der Begriff des Organismus kann, wenn er in der Soziologie verwendet wird, nie einen wissenschaftlichen Wert beanspruchen. Die sogenannten Naturgesetze des sozialen Lebens sind in keinem Falle Naturgesetze im wahren Sinne, sondern nur „etwas Ähnliches". In dieser Weise wird jedoch die Reinheit und Eigentümlichkeit der soziologischen Methode aufs höchste beeinträchtigt.

Wie auf manchem andern Gebiete hat man auch hier in der Psychologie eine Zufluchtsstätte gesucht. Was das menschliche gesellschaftliche Leben von der Natur unterscheidet, so sagte man, ist das Psychische. Der pflanzliche Organismus ist ein seelenloses, der gesellschaftliche „Organismus" ein beseeltes Ganzes. So entstand

(B) die psychologistische Soziologie, die ihren Gegenstand, die gesellschaftliche Wirklichkeit, mit psychologischen Begriffen zu bestimmen suchte. Vor allem wäre hier Tarde zu nennen, nach dem die Nachahmung (imitation) das Grundfaktum des sozialen Lebens ist: „La société c'est l'imitation". Der Gegenstand der Soziologie sei die psychische Wechselwirkung

zwischen den Individuen. In Amerika ist Ward ein Vertreter dieser psychologistischen Richtung, während in Deutschland in gewisser Hinsicht Oppenheimer in diesem Zusammenhang zu nennen wäre. Die Soziologie ist somit ein Kapitel der Psychologie, der kollektiven Psychologie im besonderen, die das Erleben der Individuen in den Gruppen erforscht.

Dem Naturalismus gegenüber hat der Psychologismus einen Vorzug. Gewiss steht die Soziologie der Psychologie näher als der Biologie. Dennoch ist es unzulässig, sie mit der ersteren zu identifizieren, denn so gerät sie von der Scylla in die Charybdis hinein und wird der Teufel des Naturalismus mit dem Beelzebub des Psychologismus hinausgetrieben. So wird die Soziologie in der Psychologie interniert und ist es um ihre Freiheit auch jetzt geschehen.

Weder die naturalistische noch die psychologistische Metaphysik ist imstande, die Soziologie nach Gebühr zu würdigen. Beide Bestrebungen sind verfehlt, gerade weil ihr metaphysischer Ausgangspunkt verfehlt ist. Wir suchen ein kritisches Datum zur Begründung der Soziologie, nämlich die Soziologie selbst.

§ 57. Das Problem der Philosophie der Soziologie.

Das Verhältnis der Philosophie zur Soziologie führt zu einer ähnlichen Frage, als sie uns hinsichtlich der Psychologie entgegentrat. Die Psychologie beansprucht die Stellung einer philosophischen Wissenschaft. Diesen Anspruch mussten wir zurückweisen. Auch mit der Soziologie ist dies der Fall.

Vielfach wird auch die Soziologie als ein Teil der Philosophie aufgefasst. Nach Worms z.B. ist sie die Philosophie der Sozialwissenschaften, „la philosophie des sciences sociales particulières" [1]), die die Resultate der sozialen Geographie, der Demographie, der Ethnographie, der Morphologie, der Ökonomie, der Sittenlehre, usw. zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfasst und also die philosophische, enzyklopädische Krönung dieser Wissenschaften ist. Ja, die Soziologie ist nicht nur eine Unterabteilung, sondern „la partie la plus élevée de la philosophie", denn sie beschäftigt sich mit dem höchst Erreichbaren, dem Menschen in seiner sozialen Gruppierung.

In ganz anderm Sinne hat P. Barth die Soziologie zur

---

[1]) Worms, La Sociologie, 1926, S. 23.

Philosophie gestempelt: ihm ist sie gleichbedeutend mit Geschichtsphilosophie. Die Geschichtswissenschaft erforscht nur die einzelnen Ereignisse, die Soziologie als Geschichtsphilosophie hingegen sucht die allgemeinen Gesetze zu entdecken, die die Ereignisse miteinander verbinden und sie im allgemeinen begründen.

Gegen diese Gleichstellung der Soziologie und der Geschichtsphilosophie ist die beste und zuverlässigste Verteidigungswaffe die Soziologie selbst in ihrer Entwicklung in den letzten Jahrzehnten. Genau so wie die Psychologie ist auch die Soziologie damit beschäftigt, sich von der Philosophie zu trennen, nur mit dem Unterschied, dass dieser Prozess noch nicht soweit fortgeschritten ist wie bei der Psychologie.

Übrigens kann die Soziologie auf jeden Fall nur als Einzelwissenschaft in Betracht kommen. Sie ist keine Totalanschauung, wie z.B. auch Durkheim meint, keine Universalwissenschaft des Menschen überhaupt, sondern nur des „soziologischen", gesellschaftlichen Menschen als solchen. Sie hat nur einen ganz kleinen Teil des Menschen zum Gegenstand und diesen Gegenstand hat sie rein empirisch zu erforschen. In keiner Hinsicht ist ihre Stellung zur Philosophie anders als z.B. die der Grammatik oder der Geographie, denn die Philosophie verhält sich ihr gegenüber genau so wie zu jeder andern Einzelwissenschaft. Letztere werden immer wieder zum Faktum für die Philosophie und die Soziologie lässt sich von diesem methodischen Gesetze nicht ausnehmen. Auch sie ist nur ein Faktum der Philosophie.

Wir suchen dieses Faktum näher zu bestimmen und erinneren an unsere Unterscheidung zwischen Wissenschaften erster und zweiter Ordnung. Die Soziologie gehört zur letzten Gruppe: sie richtet sich nach den Wissenschaften erster Ordnung, insofern sie erforscht, wie die „Gegenstandsschichten" des „objektiven Geistes" oder, wie wir sagen möchten, die Gegenstände jener Wissenschaften erster Ordnung sich in der menschlichen Gesellschaft wiederspiegeln, wie z. B. Wirtschaft und Recht, Kunst und Religion sich gesellschaftlich gestalten. Jene Gegenstände erster Ordnung bilden nur die Materie der Soziologie. Zum soziologischen Inhalt werden sie nur, wenn ihr gesellschaftlicher Charakter sich blosslegen lässt. Es handelt

sich, wie Simmel dargelegt hat, nur um die Form der Vergesellschaftung, nicht um die Sprache oder die Kunst als solche z.B., sondern um die Form ihrer Vergesellschaftung, nur darum, wie Sprache und Kunst gesellschaftlich bedingt sind. An den Wissenschaften erster Ordnung orientieren sich also mehrere Soziologien, eine solche der Sprache, der Wirtschaft, des Rechts, der Sittlichkeit, der Kunst und der Religion. Jede Facette der menschlichen Kultur lässt sich soziologisch betrachten, sodass eine Vielheit von Soziologien entsteht.

Jetzt kommt hinwiederum die philosophische Frage in Betracht, die Frage nach der Einheit, nach der Möglichkeit, nach der einheitlichen Möglichkeit der Soziologie überhaupt. Wie hängen die Soziologien als Soziologie zusammen? Was verbindet die Soziologie der Sprache mit der der Kunst? Auf welchen Prinzipien lässt sich auch jetzt die Einheit begründen? Die Philosophie geht aufs neue nach den Grundbedingungen a priori auf die Suche.

Der Wert unserer kritischen Methode ist von Worms angezweifelt worden. Er bemerkt[1]), dass das a priori der Soziologie immer auch soziologisch bestimmt ist. Nicht die Philosophie sei Grundlage der Soziologie, sondern umgekehrt die Soziologie die Basis der Philosophie, sodass man niemals aus der Soziologie hinauskomme. Allerdings ist die Philosophie nach ihrem empirischen Dasein immer soziologisch bestimmt: der Franzose philosophiert nach französischer Art, der Engländer nach seiner national-soziologischen Weise. Vom soziologischen Standpunkte aus betrachtet ist selbstverständlich die Soziologie primär. Dennoch hat Worms übersehen, dass die Soziologie nur *ein* Standpunkt ist und dass betreffs ihrer Geltung nie die Soziologie selbst allein, sondern immer auch die Philosophie in Betracht kommt. Die philosophische Begründung nimmt auf die empirisch-soziologische Bestimmtheit kultureller Erscheinungen (wozu auch sie selbst gehört) einfach keine Rücksicht, denn ihr handelt es sich nur um den Geltungscharakter einer Wissenschaft. Das ist gerade ihre Frage, neben der eine jede andere übrigens zu Recht besteht. Die Philosophie schliesst die soziologische, von Worms erhobene, Frage nicht aus, sondern geradezu ein. Sie fragt: Wie ist etwas (auch die Philosophie!)

---

[1]) Ebenda, S. 157.

soziologisch zu bestimmen? Wie ist Soziologie als einheitliche und selbständige Wissenschaft möglich?

§ 58. Das Individuum.

Wieder treten die drei Relationsprinzipien auf: Wesen, Relation und System. Das Wesensmotiv wird jetzt vom Individuum vertreten, die Relation von der Vergesellschaftung, das System von der Gesellschaft.

Wir sprechen vom Individuum, nicht von der Person, weil letztere uns das Wesen der Gemeinschaftslehre, Konstruktionspunkt für wirtschaftliche, rechtliche und sittliche Verhältnisse ist. Person ist ein Normbegriff, Individuum hingegen ein bloss empirischer Begriff, der nicht auf ein Sollen hindeutet, sondern nur eingesetzt wird, um das empirische Zusammensein des Menschen zu erzeugen, und nur der Bestimmung empirischer Relationen in der Soziologie dient.

Wie kann, so könnte einer fragen, das Individuum der Soziologie zu Grunde liegen? Ist die Soziologie nicht gerade die Wissenschaft, die sich von allem Individuellen lossagt und auf Individuelles keine Rücksicht nimmt? Sie ist ja doch eben die Wissenschaft vom Sozialen und Überindividuellen.

Allerdings ist die Soziologie Wissenschaft vom Sozialen, Gesellschaftlichen. Aber wie liesse sich das Soziale erkennen, es sei denn an den Individuen? Das Soziale führt kein abstraktes Dasein an sich, ausserhalb oder oberhalb der Individuen. Das Individuum ist ein Faktor, der immer mitberücksichtigt werden muss. Das Wesen hat in jeder Wissenschaft die Bedeutung des Ansatzpunktes für die Relation. Auch in der Soziologie, wo es vom Individuum vertreten wird, ist es Ansatz für Relationen: wer eine Gesellschaft und ihre Verhältnisse erforschen will, muss immer das Individuum als Koordinate einsetzen, genau wie Kausalrelationen nur in Hinsicht auf die Substanz überhaupt bestimmbar sind. Das Individuum ist kein mystisches Ding an sich jenseits der Relationen, sondern vielmehr methodischer Hilfsbegriff für deren Bestimmung. Dass wir das Individuum als notwendige conditio sine qua non der Soziologie einführen, besagt also nicht, dass wir einen „atomistischen" Standpunkt verteidigen wollen und dass die Gesellschaft für uns eine Summe oder ein Aggregat ist. Im Gegen-

teil! Das Individuum ist nichts an sich Daseiendes, sondern nur methodische Hilfskonstruktion.

Die Soziologie einer Nation, der Franzosen z. B. käme niemals von der Stelle, wenn nicht die Franzosen als Individuen in ihrer Rechnung miteingesetzt werden dürften. Wie liesse sich die französische Nation als Gruppe, als Gesellschaft deutlich erkennen, es sei denn als Nation französischer Individuen? Die Gesellschaft dieser Nation ist ja doch nur eine Gesellschaft von Franzosen, so dass kein einziger Charakterzug dieser Gesellschaft sich beschreiben liesse, wenn nicht die einzelnen Franzosen zur Geltung kommen dürften. Die typischen Interessen und Tendenzen dieser Nation sind nur am einzelnen Franzosen zu entdecken.

Mit Recht geht z. B. Litt, wo es den Charakter der Soziologie zu bestimmen gilt, nicht von der Gesellschaft, sondern vom Individuum aus. Das Soziale ist ihm das Soziale *des* Individuums und das Individuum das soziale Individuum. Auch Simmel, der die Soziologie als die Wissenschaft von der Vergesellschaftung auffasst, spricht dennoch von der Gesellschaft als einer „Zusammenfassung von Einzelnen" als „eigentlichen Realitäten". Dass die Soziologie Wissenschaft vom Sozialen ist, schliesst die methodische Bedeutung des Individuums nicht aus, sondern vielmehr ein. Wenn das Individuum ausgeschlossen wird, sind auch die gesellschaftlichen Verhältnisse der Individuen und somit die ganze Soziologie unmöglich. Das Individuum ist soziologischer Orientierungspunkt.

Diese seine methodische Funktion kann es aber nur dann ausüben, wenn es ein ganz „reines" Prinzip ist, wenn ihm nichts vom Gegebenen anklebt, wenn es in keiner Hinsicht wahrnehmbar ist. Das ist gerade der Fall. Das Individuum ist niemals und nirgendwo in der Wahrnehmung gegeben. Der Franzose als soziologischer Begriff ist als solcher nicht da; er „ist" nur, insofern er von der Soziologie als Glied der französischen Nation betrachtet wird. Ist der naturalisierte Deutsche Franzose? Rechtlich gewiss, aber soziologisch nicht. Er gehört zum Staate Frankreichs, aber ist nicht mit der französischen Gesellschaft verwachsen. Französisches Individuum ist er nur, insofern die Soziologie ihm in die französischen gesellschaftlichen Verhältnisse hineinzieht. Er ist als Individuum einer

Gesellschaft nicht gegeben, sondern wird immer nur von der Wissenschaft erzeugt.

Das Individuum ist reines und grundlegendes Prinzip.

§ 59. Die Vergesellschaftung.

Am Individuum als Wesen bilden sich die Relationen der Soziologie. Letztere ist, wie jede Wissenschaft, Erkenntnis von Relationen. L. v. Wiese nennt sie „Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen" [1]). Die sozialen Prozesse, die Handlungen, die die Menschen miteinander verbinden oder voneinander trennen, führen zu Beziehungen. Eine Mehrzahl derselben nennen wir ein soziales Gebilde. Diese Beziehungen und Beziehungsgebilde sind nach v. Wiese Gegenstand der Soziologie.

Der Begriff der Beziehung ist uns zu unbestimmt. Beziehungen zwischen Menschen sind oft psychologischer oder sittlicher Natur und werden dann in der Psychologie oder in der Sittenlehre erforscht. Wir fragen: Was ist die typisch soziologische Beziehung? Was ist das Charakteristische an diesen Beziehungen, das sie von psychologischen, wirtschaftlichen, rechtlichen und sittlichen Beziehungen unterscheidet? v. Wiese hat diese Frage nicht beantwortet.

Wäre es vielleicht angebracht, die soziologischen Beziehungen als kausale aufzufassen und die Kausalität in die Soziologie einzuführen? Mancher wird diese Frage bejahend beantworten. Die Soziologie geriet sofort nach ihrer Entstehung auf naturalistische Wege und wurde zum Appendix der Biologie und Physik, indem sie die naturwissenschaftlichen Grundprinzipien auch auf ihren Gegenstand anzuwenden versuchte. Zu diesen Prinzipien gehörte auch die Kausalität, sodass der Begriff einer sozialen Physik zu dem der sozialen Kausalität führte. Als in späteren Jahrzehnten der Begriff einer sozialen Physik fraglich und schliesslich verneint wurde, geriet auch die soziale Kausalität in Lebensgefahr. Seitdem ist die Frage der sozialen Kausalität noch immer ungelöst. Mancher sucht sie zu behaupten und zu rechtfertigen, während andere Sozio-

[1]) v. Wiese, Soziologie, Geschichte und Hauptprobleme, S. 90. Vergl. auch die Allg. Soziologie desselben Verfassers.

logen diesen Begriff aus ihrer Wissenschaft hinausweisen möchten.

Was ist Kausalität? In § 23 unserer Schrift haben wir versucht, eine scharfe Definition dieses vielumstrittenen Terminus zu geben. Kausalität ist eine Relation, eine notwendige Relation zwischen räumlich-zeitlichen Erscheinungen, die sich immer in mathematischen Formeln bestimmen lässt. Diese Definition war unser Leitfaden, als wir das Problem einer psychischen Kausalität in Betracht zogen, und auch jetzt lautet unsere Frage: Haben wir es in der Soziologie mit mathematisch zu formulierenden notwendigen Relationen von zeitlich-räumlichen Erscheinungen zu tun? Es wird wohl keinen Soziologen geben, der das behaupten möchte: die sozialen Beziehungen zwischen den Führern und den übrigen Mitgliedern einer politischen Partei lassen sich kaum mathematisch formulieren. Der Einfluss eines Führers lässt sich wohl nie messen, wie wir die Wärme eines geheizten Zimmers messen können. Soziale, soziologische Kausalität kann es niemals geben.

Worms hat vorgeschlagen [1], der Kausalität ihre präzise, streng naturwissenschaftliche Bedeutung zu nehmen. Das hat jedoch nur wenig Sinn, denn auch dann bliebe die Frage nach dem Unterschied zwischen physischer und soziologischer Kausalität bestehen.

Genau so wie die psychologische, muss u.E. auch die soziologische Kausalität zurückgewiesen werden. Die Kausalität muss für die Naturwissenschaft reserviert bleiben [2]. Die soziologischen Relationen können niemals als Kausalität aufgefasst werden, ohne dass dabei die Grenzen zwischen Naturwissenschaft und Soziologie verwischt würden.

Noch ist die Frage: Wie ist die soziale Relation zu bestimmen? unbeantwortet geblieben. Leicht zu beantworten ist sie allerdings nicht, was übrigens auch der Streit, der jetzt in der Soziologie zwischen Individualismus und Universalismus geführt wird, beweist. Der Individualismus geht vom Individuum aus und betrachtet, wie z.B. der französische Soziologe Tarde, die wechselseitige Nachahmung zwischen den Individuen als Grundrelation. Ihm gegenüber steht der Universalismus, der wie Durkheim und Spann vom Ganzen aus-

---

[1] La Sociologie, S. 102.
[2] Siehe über Kausalität auch Stammler, Wirtschaft und Recht, § 63 ff.

geht und die Nötigung, die vom Ganzen aus das Individuum zwingt, nachdrücklich hervorhebt (Durkheim spricht von der „pression de la société"; Gumplowicz nennt das Individuum ein passives Atom). In einem glänzenden Kapitel (dem VII.) seines schon öfters erwähnten Buches hat Worms dargelegt, dass Individualismus und Universalismus nur halbe Wahrheiten sind und sucht er eine Grundrelation, die sowohl der Imitation als der Nötigung vom Ganzen aus zu Grunde liegt und insofern beide vereinigt. Diese Grundrelation sei „le rencontre mental des êtres" [1]), wobei Worms übrigens selber gesteht, dass dieser Terminus „n'est pas très explicative" [2]). Allerdings genügt auch diese Lösung des Problems nicht. Ebensowenig wie die „Beziehungen" v. Wieses ist der „rencontre mental" Worms' für unseren Zweck geeignet.

Die soziologische Grundrelation muss erstens so formal sein, dass sie alle bestimmten Relationen umfasst und zweitens so scharf und genau bestimmt, dass sie das Typische der Soziologie zur Gestaltung bringt.

Das ist, meinen wir, völlig der Fall mit dem Terminus der Vergesellschaftung. Schon Kant hat auf die menschliche „Neigung, sich zu vergesellschaften" hingewiesen, und in der modernen Soziologie ist dieser Begriff geradezu zentral geworden. Die Soziologie hat, nach Simmel, „die Kräfte, Beziehungen und Formen zum Gegenstand, durch die die Menschen sich vergesellschaften" [3]). Sie ist Wissenschaft der Vergesellschaftung als solcher, unabhängig von deren Zwecken. Die von v. Wiese und Worms gesuchte Relation ist jetzt gefunden: nicht „Beziehungen" überhaupt, nicht „rencontre mental", sondern Vergesellschaftung ist das Zauberwort, das von uns gesucht ward.

Wissenschaft sucht Relationen, aber nur notwendige. Kausalität bedeutet nicht, dass eine Erscheinung im Raume und in der Zeit einer anderen, vorhergehenden folgt, sondern dass sie folgen muss. Der Kontrakt als Rechtsverhältnis besagt nicht eine zufällige Übereinkunft, sondern ein Notwendiges, Gültiges, Objektives. Genau so ist die Vergesell-

---

[1]) La Sociologie, S. 38.
[2]) Ebenda, S. 39.
[3]) Simmel, Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, S. 10.

schaftung nicht ein zufälliger Zusammenhang, sondern eine notwendige Beziehung. Dem Soziologen handelt es sich gar nicht um lose Begegnungen zweier oder mehrerer Individuen, sondern nur um das notwendige Band, das Band der Notwendigkeit, das sie zur Gesellschaft, zur Gruppe macht; gerade der Zwang, die „contrainte“ macht die Vergesellschaftung aus.

Der Soziologe, der die französische Gesellschaft erforscht, beachtet nicht die zufälligen Beziehungen, die Freundschaft oder die physischen und psychischen Relationen, sondern nur dasjenige, was die Franzosen zu einer Gesellschaft zusammenbindet, das Notwendige. Nur das Typische, nur das typisch Französische interessiert ihn, weil gerade das Typische das Notwendige ist. Nur dasjenige, was diesem Notwendigen, diesem Zwang der Vergesellschaftung dient, ist soziologisch wichtig.

Notwendigkeit! Das besagt immer wieder und auch in unserem Fall die Unwahrnehmbarkeit. Genau wie das Individuum lässt sich auch die gesellschaftliche Beziehung niemals wahrnehmen. Die Vergesellschaftung ist vielmehr ein methodisches Hilfsmittel zum Ordnen von Wahrnehmungen. Sie ist selbst niemals gegeben, sondern nur Ordnungsprinzip, nie Gabe, sondern immer Aufgabe, nicht Antwort, sondern immer Frage, immer methodisches Fragezeichen.

§ 60. Die Gesellschaft.

Die verschiedenen Arten der Vergesellschaftung bilden ein Ganzes, das wir die Gesellschaft nennen. Die Gesellschaft vertritt das Motiv des Systems. Comte nennt sie ein „Organisme collectif“ d.h. also eine systematische Zusammenfassung.

Der Soziologe, der die französische Nation aus sozialem Gesichtspunkte untersucht, kann nicht umhin, die verschiedenen von ihm entdeckten Arten, Tendenzen, Charakterzüge ihres gesellschaftlichen Lebens zur französischen Gesellschaft zusammenzufassen, denn er hat es immer mit dem Systemmotiv zu tun.

Die Gesellschaft ist jedoch etwas anderes als eine Summe. Sie steht, in dieser Hinsicht wenigstens, auf gleicher Linie mit der Gemeinschaft. Zwar wird sowohl in der Gemein-

schaft wie in der Gesellschaft eine Allheit erzeugt, aber dennoch ist nicht die Allheit, die nur mathematisches Prinzip ist, das führende Motiv. Die Gemeinschaft ist eine Allheit von bestimmter Art und gerade auf die letztere kommt es an: das Typische der Gemeinschaft ist nicht, dass sie eine Allheit umfasst, sondern dass sie ein seinsollendes „Reich der Zwecke" ist. Genau so steht es um die Gesellschaft. Diese umfasst eine Allheit von Individuen (die französische Nation umschliesst alle Franzosen) und dennoch ist nicht das mathematische Prinzip der Allheit, sondern die bestimmte soziologische Methode, in der sie hervorgebracht wird, das Wichtige. Kurz, die Gesellschaft ist mehr als Summe und Aggregat, mehr als die zusammengezählte Masse der Individuen. Ihr Sein ist als solches ein anderes als das Sein aller Individuen zusammen. Die Addition und Multiplikation macht niemals eine Gesellschaft.

Umgekehrt ist letztere niemals von den Individuen zu lösen; sie führt kein unabhängiges Dasein ausserhalb der Individuen. Die „Seele" oder der „Geist" eines Volkes z. B. ist keine theosophische Wesenheit, die man intuitiv fassen oder erleben könnte, sondern höchstens eine methodisch-soziologische Frage, die nur in oder an den sich vergesellschaftenden Individuen zu beantworten ist. Der Fehler des Universalismus ist gerade, dass er die Ganzheit, die Gruppe als dem Individuum gegenüber primär betrachtet. Nach Spann z. B. ist das gesellschaftliche Ganze der eigentliche Gegenstand der Soziologie und diese also eine deduktive Wissenschaft. Das ist aber mindestens unvollständig. Das Ganze lässt sich immer nur in seinen „Teilen" erkennen. „Le groupe ne vit que par ses membres", sagt Worms richtig [1]. „Die sozialen Gebilde begreifen wir aus nichts anderem als aus den sozialen Prozessen, die in ihnen vorwiegen", wie von Wiese [2] sagt. Niemals ist das Ganze, das System der einzige Gegenstand der Soziologie, sondern höchstens ein Prinzip der soziologischen Vergegenständlichung. Der ganze Kampf zwischen mehreren Soziologen über den Primat der soziologischen Funktion und der soziologischen Struktur beruht letzten Endes auf einer unkri-

---

[1]) La Sociologie, S. 46.
[2]) Soziologie, S. 95.

tischen Denkungsart, denn weder erstere noch letztere ist primär, weder die Funktion noch die Struktur ist das Gegebene. Beide sind gleich „primär" oder gleich „sekundär". Die Gesellschaft ist nur Gesichtspunkt der Methode, nur Abrundung der in der Vergesellschaftung dargelegten Beziehungen. Erstere ist mit letzterer korrelativ verbunden [1]).

Indem wir nun das System der Gesellschaft einsetzen, gehen wir über alle Beziehungen hinaus. Die Soziologie erkennt immer nur Beziehungen, denn jede ihrer Bestimmungen ist auch selbst bestimmt. Dennoch setzt sie den Gedanken der Gesellschaft ein, als ob diese schon bestimmt wäre. Die Gesellschaft ist eine Vorwegnahme, eine Antezipation. Wer hat alle Franzosen, die die französische Gesellschaft bilden, erfasst und erschöpft? Niemand. Dennoch wenden wir den Gedanken der Gesellschaft an. Wo hört die Soziologie mit ihren Erforschungen an den einzelnen Individuen auf und wann erkennt sie sie genügend? Wann erkennt sie aus den Individuen die Gesellschaft? Niemals. Dennoch schwebt diese ihr immer wieder vor. Sie weiss, dass ihre Erkenntnis nie genügt, weil ja die Wissenschaft unendlicher Prozess ist. Dennoch antezipiert sie das Vollendete, die vollständige, systematische Einheit, in der nun gerade die einzelnen Beziehungen einen neuen Glanz gewinnen. Jetzt geht sie vom Ganzen aus und sieht die Einzelnen „sub specie universi" und gerade dadurch werden die individuellen Relationen bestimmter. Das Ganze führt die Reihe an, insofern es der Reihe vorangeht. Die Zusammenfassung in der Gesellschaft verdeutlicht in seiner Antezipation die bestimmten Vergesellschaftungsrelationen. Niemals kann sie diese ersetzen, immer aber muss sie sie zur vollständigen Einheit hinführen.

Wir unterscheiden die Gesellschaft von der Gemeinschaft, genau wie wir das Individuum von der Person gelöst haben: die Gesellschaft gehört zu dem, „was geschieht", die Gemeinschaft zu dem, „was geschehen soll, ob es auch niemals geschieht". In der Gesellschaft bringt die Wissenschaft das faktische Zusammensein der Menschen hervor; die Gemeinschaft dient den Normwissenschaften, wie Wirtschaftslehre, Rechtslehre und Sittenlehre. Die wirtschaftliche Gemeinschaft

---

[1]) Siehe über die Korrelativität des Sozialen und Individuellen auch Adler, Marxistische Probleme, S. 5 ff.

ist Gegenstand der Wirtschaftslehre; wie die Menschen in Hinsicht auf diese Gemeinschaft faktisch in einer Gesellschaft zusammenwirken, wird von der Soziologie erforscht. Es gilt diese beiden Begriffe strengstens voneinander zu sondern, denn ihre Verwechslung bedeutet Unklarheit in vielen Fragen des ökonomischen, rechtlichen und sittlichen Verkehrs. Der Staat z. B. kann in zweierlei Bedeutung gefasst werden: rechtlich als Gemeinschaft und soziologisch als Gesellschaft als Gegenstand der Rechtslehre bezw. der Soziologie. Im ersten Fall ist er niemals da, sondern nur Normbegriff, im zweiten Fall ist er niemals Normbegriff und nur faktischer Tatbestand. Wer aber aus der tatsächlichen Staatsgesellschaft staatsgemeinschaftliche Normen abzuleiten wagt, verwechselt eben Gesellschaft und Gemeinschaft.

Gesellschaft ist nur Motiv für die Soziologie.

§ 61. Die Autonomie der Soziologie.

Im Individuum, in der Vergesellschaftung in und der Gesellschaft ist jetzt die Soziologie umgrenzt und begründet worden. Auf unsere Frage: Wie ist die Soziologie als einheitliche Wissenschaft möglich? haben wir jetzt die Antwort gefunden: Sie ist allein möglich unter der Bedingung, dass sie nur auf diese Prinzipien Rücksicht nimmt. Gerade sie unterscheiden diese Wissenschaft von einer jeden andern, weil sie gänzlich ausserhalb des Bereiches aller andern Wissenschaften liegen.

So sind wir imstande, das Verhältnis der Soziologie zur Naturwissenschaft und zur Psychologie noch genauer zu erfassen. Allerdings, das Individuum, das den Soziologen interessiert, ist auch Gegenstand der Physiologie, aber in diesem Falle eben nicht als Individuum. Entweder Physiologie oder Soziologie! Niemals beide zugleich! Beide Wissenschaften sind einander völlig gleichgültig. Eine Erscheinung ist soziologisch wichtig, nicht weil sie es auch in der Naturwissenschaft ist, sondern vielmehr obgleich letzteres der Fall ist. Soziologisch wichtig ist etwas nur, insofern es in der Methode der Soziologie etwas bedeutet. Die Prinzipien der letzteren haben Wert und Geltung nicht weil und insofern sie auch naturwissenschaftliche Bedeutung haben, sondern gerade, weil

sie in der Naturwissenschaft, ja überall wertlos und nur in der Soziologie heimisch sind.

Auch der Psychologie gegenüber haben sie ihr eigenes Gebiet. Zwar hat die Soziologie es immer mit dem Psychischen als Stoff ihrer Untersuchungen, besonders mit der kollektiven oder Massenpsychologie zu tun. Niemals aber ist die Psychologie auch nur im geringsten Masse für die Soziologie bestimmend [1]). Obgleich sie deren Hilfswissenschaft ist, darf sie doch niemals mit ihr identifiziert werden, denn die Soziologie hat ihr eigenes Feld und ihre eigene Methode. Ihre Prinzipien würden gelten, auch wenn es keine psychischen, erlebenden Wesen gäbe. Das erscheint vielleicht rätselhaft. Wie kann es eine Gesellschaft geben ohne lebendige und erlebende Menschen? Gewiss, im „Gegebenen" sind solche methodischen Unterscheidungen, wie wir sie machen, niemals vorzufinden. Es handelt sich in der Philosophie niemals um das „Gegebene", sondern nur um die Wissenschaft, deren Prinzipien und methodische Objektivierungsrichtungen sie reinlich zu scheiden sucht. Sie befasst sich nur mit der Geltung. In diesem, nur in diesem Sinne sagen wir, dass die Gesellschaft, d.h. der Begriff der Gesellschaft unabhängig von den Prinzipien der Psychologie Geltung hat.

Die Soziologie hat eine autonome, von Naturalismus und Psychologismus übersehene und verkannte Methode. Diese, besonders auch von Durkheim und in Deutschland von Simmel und Spann hervorgehobene Autonomie beruht auf den von uns dieser Wissenschaft zu Grunde gelegten Prinzipien. Sie sind es, die die Soziologie zu einer selbständigen Fakultät in der Universitas der Wissenschaften prägen.

Nicht im Streben, sich selbst zur „Philosophie" zu erheben, sondern in der Selbstbeschränkung kommt diese ihre Selbständigkeit zur Geltung, denn selbständig ist sie nur, wenn sie sich nach dem Gesetz der methodischen δικαιοσύνη zu richten weiss.

In Zukunft wird man die Soziologie ebensowenig „Philosophie" nennen, wie wir jetzt die Naturwissenschaft „Philosophie" nennen. Erst wenn sie die hohe Stellung einer „Universalwissenschaft" preisgegeben hat, kann sie sie selbst d.h. autonom sein.

---

[1]) Über das Verhältnis der Soziologie zur Psychologie siehe z. B. Simmel, Soziologie, S. 21 und v. Wiese, Allgemeine Soziologie, I, S. 19.

XI. KAPITEL:
DIE PHILOSOPHIE DER GEOGRAPHIE.

§ 62. Die metaphysischen Deduktionen.
Der Anthropismus. Der Naturalismus. Der Eklektizismus.

Der Zusammenhang von Philosophie und Geographie war immer sehr lose: fast nie haben sich die Philosophen um die Geographie gekümmert. Bekanntlich findet sich bei Kant eine Personalunion dieser beiden Wissenschaften und dennoch hat er niemals die Frage nach dem τί ἐστί der Geographie gestellt. Wenn überhaupt die letztere zur Rechenschaft gezogen und ihre Methode und Gegenstand in Frage gestellt wurde, geschah das immer von den Geographen selber.

Metaphysische Deduktionen der Geographie lassen sich in der Philosophie somit fast nicht aufzeigen. Nur das Lager der Geographen wird uns Beispiele metaphysischer Tendenzen vorführen können, freilich nicht in der Form eines streng durchdachten Systems, sondern nur in der Gestalt einer vagen und unbestimmten Weltanschauung.

Wir werden eben diesen metaphysischen Hintergrund nachdrücklich hervorheben, denn für uns handelt es sich in letzter Linie nicht um Einzelheiten, sondern nur um eine Charakterisierung eines metaphysischen Grundgedankens im allgemeinen.

Wir unterscheiden drei Arten von Metaphysik: den Anthropismus, den Naturalismus und den Eklektizismus oder Dualismus.

A. A n t h r o p i s m u s nennen wir die Metaphysik, die in einseitiger Weise vom Menschen als einem Ding an sich ausgeht und all ihre Anschauungen auf ihn zentralisiert. Dieser Anthropismus, der also immer anthropozentrisch ist, ist im allgemeinen der Hintergrund der frühesten Geographie. Obwohl im klassischen Altertum, besonders bei den Griechen auch die sogenannte mathematische Geographie zu einem gewissen

Grade der Entwicklung gekommen ist, so ist doch die Geographie damals in erster Linie eine Wissenschaft vom Menschen, eine Wissenschaft von den Menschen und ihren Völkern, Staaten usw. und ihrer Verbreitung über die Erdoberfläche. Sie ist fast immer Anhang und Hilfswissenschaft der Geschichtswissenschaft und somit vor allem Kulturwissenschaft, „géographie humaine", Anthropogeographie. Der Mensch in der Natur ist ihr Gegenstand, aber besonders der erste Teil dieses Begriffskomplexes, der Mensch, wird hervorgehoben. Diese Auffassung blieb die vorherrschende bis zum neunzehnten Jahrhundert, als Ritter und A. v. Humboldt die Geographie aufs neue zu begründen suchten. Noch bei Ritter übrigens herrscht das Anthropozentrische vor.

Es braucht kaum gesagt zu werden, dass die Eigenart der Geographie in dieser Weise in keiner Hinsicht ins rechte Licht kam, sondern vielmehr verdunkelt wurde. Man kann die Fehler dieser anthropistischen Tendenz gerade in ihren radikalsten, konsequentesten Formen am deutlichsten studieren. So hat man in letzterer Zeit die Geographie geradezu durch die Soziologie ersetzt. Nach dieser Auffassung ist die „Erdkunde" und „Erdbeschreibung" somit als selbständige Wissenschaft verschwunden und muss alles, was bis jetzt immerhin noch Geographie heissen durfte, auf den Menschen hin zentralisiert und die Geographie zum Anhang der Soziologie werden. Das ist nur die strenge Konsequenz des Anthropismus. Gerade an diesem Radikalismus aber lässt sich die Gefahr dieser Auffassung erkennen; die Geographie anthropozentrisch betrachten bedeutet gerade ihr Ende.

B. Der Naturalismus ist diejenige Metaphysik, die die Naturwissenschaft als die universale Wissenschaft und die Natur als Ding oder Objekt an sich betrachtet. Die Methode der Physik und Chemie usw. ist nach ihr die einzige Beurteilungsmöglichkeit, nach deren Methode sich alle anderen Wissenschaften zu richten haben.

Schon am Ende des achtzehnten Jahrhunderts wurde der Anthropismus in der Geographie zurückgedrängt und machte sich ein tieferes Interesse an den Problemen der Natur auch hier geltend. Der Aufschwung einer jeden Art von Naturwissenschaft zeigte auch auf diesem Gebiete der Wissenschaften seinen Einfluss. Immer mehr bemächtigten die Naturwissen-

schaften sich der Erde, die nun nicht mehr lediglich als „Wohn- und Erziehungshaus des Menschen" (Ritter) aufgefasst wurde. A. v. Humboldt ist der Bahnbrecher für die Klimatologie und die Pflanzengeographie, während sich später die Tiergeographie, die chemische Geographie usw. entwickeln.

Ja, allmählich kündigte sich eine neue, dem Anthropismus radikal entgegengesetzte Metaphysik an. Als der Anthropismus von der Naturwissenschaft aus seiner Festung vertrieben wurde, bemächtigte sich der Naturalismus ihrer und wurde die naturwissenschaftliche Methode zur einzigen Methode: die Geographie wurde zur Naturwissenschaft, aus welcher der Mensch ganz und gar zu verbannen ist [1].

Auch dann aber wird dieselbe ihrer Eigenart und eigenen Methode beraubt. Genau wie im Anthropismus die Natur, wird im Naturalismus der Mensch vernachlässigt. Die Eigentümlichkeit der Geographie, dass sie die Menschen und die Natur zugleich und im gleichen Masse zum Gegenstand hat, wird vom Naturalismus übersehen.

Sowohl der Anthropismus wie der Naturalismus sucht die Geographie einem fremden Gebiet einzuverleiben. Obwohl beide metaphysische Tendenzen einander entgegengesetzt sind, so begehen sie doch denselben Fehler der Einseitigkeit: keine von beiden weiss die Geographie in ihrer Autonomie zu würdigen. Diese irrt zwischen der Scylla des Anthropismus und der Charybdis des Naturalismus umher.

Nun ist ein Ausweg aus diesem Labyrinth nach vielen Geographen (C.) der Eklektizismus oder Dualismus, der zugibt, dass die Geographie weder zu den Wissenschaften des Menschen, noch zu denen der Natur gehört und sie in zwei Stücke schneidet, von denen das erste zu den Kulturwissenschaften, das zweite zu den Naturwissenschaften gerechnet wird. Eine bestimmte Wahl zwischen ersteren und letzteren wird vermieden und die Geographie entbehrt somit einer einheitlichen Methode, wie bei Vallaux z.B., der sich in diesen Dualismus fügt, obgleich er zugeben muss, dass eine Dualität immer eine Einheit, ein „élément d'unité profonde" [2]) erfordert.

Man könnte diese eklektizistische Tendenz mit dem Streben

---

1) Gerland, Einleitung, zu den Beiträgen zur Geophysik, I.
2) Vergl. auch Graf, Vom Begriff der Geographie, S. 46.
3) Les sciences géographiques, S. 5.

Ammanns in der Sprachphilosophie vergleichen [1]). Die Sprache und die Sprachlehre wurden von Ammann teils der Soziologie, teils der Kunstlehre zugewiesen. Wir lehnten jedoch diese „Lösung", die gar keine Lösung, sondern vielmehr ein Verzicht auf eine Lösung ist, ab.

Genau dasselbe lässt sich gegen den Eklektizismus der Geographie einwenden. Wenn man diese teils der Naturwissenschaft, teils der Wissenschaft vom Menschen überliefert, wird das Problem der Geographie als der einheitlichen Geographie nicht gelöst, sondern die Lösung gerade umgangen. Auch so aber wird sie um ihre Eigenart und Autonomie gebracht.

In dieser Hinsicht sind die drei von uns besprochenen metaphysischen Deduktionen einander gewachsen. Der Dogmatismus und die Einseitigkeit der beiden ersteren haben im Skeptizismus der letzteren einen Konkurrenten. In der Verletzung der Selbständigkeit der Geographie sind sie brüderlich vereint.

§ 63. Das Problem der Philosophie der Geographie.

Wiederum stellen wir uns auf wissenschaftlich-philosophische Basis und philosophieren nicht metaphysisch, sondern kritisch: wir gehen vom Faktum der Geographie aus.

Letztere ist nun aber eine noch junge Wissenschaft, die erst seit kurzem aus rein wissenschaftlichen Gründen getrieben wird. Das besagt nun aber auch, dass ihre Methode und Methoden um vieles weniger erprobt sind als z.B. diejenigen der Physik oder der Rechtslehre, sodass ihr Gang oft noch unentschlossen und unsicher ist und die Aufgabe der philosophischen Deduktion deshalb um so schwieriger wird. Die Philosophie der Naturwissenschaft hat eine Wissenschaft von ziemlich scharf formulierter Methode zum Gegenstand, sodass sie z.B. das Kausalitätsprinzip leichter formulieren kann als die Philosophie der Geographie die dieser Wissenschaft zu Grunde liegenden Relationen zu entdecken vermag. Die ganze Naturwissenschaft operiert fortwährend mit kausalen Relationen, während die Geographie ihre Relationen, wie überhaupt ihre Methoden und Prinzipien noch wenig bestimmt ausgearbeitet hat.

---

[1]) Siehe § 26 unserer Schrift.

Dennoch wird die Philosophie dadurch nicht der Aufgabe enthoben, dieses unbestimmte Faktum zu begründen und gerade dadurch zu bestimmen. Dass eine Wissenschaft ein Faktum ist, bedeutet übrigens niemals, dass sie ganz fertig gegeben ist. Keine Wissenschaft ist überhaupt jemals „fertig“ zu nennen. Die Wahrheit und die Wissenschaft sind auch in der Geographie immer Prozess. Immerhin kam die Physik Newtons Kant in viel höherem Masse entgegen, als die Geographie dem jetzigen Philosophen, der sie begründen möchte, Hilfe leistet. Sie zu begründen bleibt dennoch auf jeden Fall ihre Aufgabe.

Wir bestimmen letztere näher und heben hervor, dass die Geographie, genau wie die Psychologie und die Soziologie eine enklitische Wissenschaft ist, die sich an die Wissenschaften erster Ordnung anlehnt und sich an ihnen orientiert. Wir haben früher folgende Wissenschaften erster Ordnung unterschieden: Mathematik, Naturwissenschaft, Sprachlehre, Gemeinschaftlehre, Kunstlehre, Religionslehre. Genau parallel mit dieser Unterscheidung teilen wir jetzt die Geographie in folgende Teilgebiete ein: 1. die mathematische Geographie, die sich mit der Erdoberfläche beschäftigt, insofern diese sich räumlich, geometrisch ordnen lässt; 2. die physische Geographie oder Geophysik, die die physischen Eigentümlichkeiten dieser Erdoberfläche erforscht (die Erdrinde, das Wasser, das Eis, die Atmosphäre); 3. die Geochemie, die mit der Mineralogie, der Petrographie und Bodenkunde verwandt ist und die chemischen Eigenschaften der Erdoberfläche zum Gegenstand hat; sodann 4. die biologische oder Pflanzen- und Tiergeographie, die die Verbreitung der Pflanzen und Tiere und ihre Beeinflussung durch Boden, Klima usw. untersucht, sodann die Geographien, die anthropozentrisch sind und die Beziehungen der menschlichen Kultur mit der Erdoberfläche darzulegen suchen, die Anthropogeographien nach Ratzels Benennung, wie z.B. 5. die Sprachgeographie, die die Dialekte nach ihrer geographischen Bestimmtheit erforscht und kartographisch bearbeitet (Dialektgrenzen, Isoglossenbündel usw.); 6. die ökonomische Geographie, mit der die Verkehrsgeographie verwandt ist und die den wirtschaftlichen Verkehr im Rahmen der geographischen Landschaft erörtert; 7. die politische Geographie, von Kjellen Geopolitik genannt, die den Einfluss der

Landschaft auf Bildung und Entwicklung der Staaten zu beschreiben und zu verstehen sucht. Schliesslich wären zu nennen 8. die Geographie des moralischen Verkehrs, 9. die der Kunst und 10. die der Religion, die das sittliche, künstlerische und religiöse Leben der Menschheit im geographischen Milieu schildern.

All diese Geographien bilden nun das Faktum der Geographie. Faktum bedeutet Problem. Dass wir vom Faktum der Geographie ausgehen, besagt also, dass wir die Frage stellen: Lässt sich hinsichtlich dieser vielen Geographien überhaupt von der einen einheitlichen Geographie sprechen? Ist diese bloss ein Aggregat von Wissenschaften, die nur denselben Namen tragen, oder *ist* sie wirklich immer dieselbe Wissenschaft mit derselben, nur auf verschiedene Materien angewandten Methode? Diese Frage lässt sich nur dann richtig beantworten, wenn wir uns zuerst darauf besinnen, was eigentlich Geographie ist, und m.a.W. ihren Begriff zu ermitteln suchen.

So erhebt sich dann hinwiederum die Frage nach den Prinzipien der Relation. Die Autonomie der Geographie steht auf dem Spiel. Ist diese wirklich nur eine parasitäre Wissenschaft von nur kompilatorischer Bedeutung? Kann der Geograph nur Rosen im Garten seines Nachbarn pflücken, wie Peschel sagt, oder besitzt er einen eigenen Garten, fest umzäunt und verschlossen, wo er sein eigener Herr ist? Auf diese Lebensfragen geben nur die Relationsprinzipien der Geographie die gewünschte Antwort.

§ 64. Das Erdantlitz.

Die Geographie baut ihren Gegenstand aus Wahrnehmungen auf, indem sie diese in bestimmter Weise verbindet. Um überhaupt Wahrnehmungen verbinden zu können, sind bestimmte Prinzipien als Leitfaden erforderlich, ja die Wissenschaft könnte überhaupt nicht wahrnehmen, wenn sie nicht von einer prinzipiellen Fragestellung ausginge. Auch die Geographie kann dergleichen Prinzipien nicht entbehren; auch sie muss sich auf solche methodischen Voraussetzungen gründen.

Nun kann ein methodisches Prinzip nur wirklich „Prinzip" sein, wenn es „am Anfang" steht und a priori *vor* allen Wahrnehmungen gilt. Niemals kann es stofflich, d.h. von

Wahrnehmungen bedingt sein, sondern immer muss es ausserhalb der Wahrnehmungsebene liegen. Die logischen Voraussetzungen, die wir als Grundlegungen der Geographie suchen, dürfen also auch niemals wahrnehmbar sein. Das gilt von allen geographischen Prinzipien überhaupt, von den empirischen, wie sie z.B. bei der Klassifizierung von geographischen Gebilden zur Sprache kommen (Flachküste, Steilküste, Strandküste; Kammberge, Kegelberge, Kuppenberge, Tafelberge usw.) wie von den reinen, allen empirischen zu Grunde liegenden, Voraussetzungen, die wir in der Philosophie zu vermitteln suchen. Die genannten empirischen Gebilde werden niemals wahrgenommen, sondern sind nur an Wahrnehmungen entdeckte Definitionen. Noch viel weniger lassen sich die grundlegenden Relationsprinzipien in der Wahrnehmung erschleichen. Nur mit logischen Motiven haben wir es zu tun.

Mit logischen Motiven! Die Geographie erzeugt ihren Gegenstand, aber nicht in der ästhetischen Art des Künstlers, nicht nach der Methode des Expressionismus, sondern ganz nüchtern und trocken, sodass das künstlerische in der Geographie nur die Darstellung, niemals das Gerüst und den Kern betrifft. Nur die Kunst, hat Banse einmal gesagt [1], sei imstande, die Geographie „aus einer toten Ablagerungsstätte in einen lebendigen, blühenden Garten" zu verwandeln. Das betrifft jedoch nur die Darstellung der Geographie, denn als Wissenschaft beruht diese nur auf logischen Prinzipien.

Es sind deren drei: das Erdantlitz, die Erdzüge und das Erdgebiet. Das erste repräsentiert das Wesensmotiv, das zweite das Relationsmotiv und das dritte das Systemmotiv.

Geographie ist Wissenschaft vom Erdantlitz, genau wie die Sprachlehre Wissenschaft vom Zeichen und die Naturwissenschaft Wissenschaft von der Substanz ist. Das Erdantlitz ist von der Erde zu unterscheiden. Mit der letzteren beschäftigen sich z.B. auch die Geologie und die Astronomie; die Geographie hat nur das Erdantlitz zum Gegenstand. Wir unterscheiden letzteres sodann von der Erdoberfläche, die gerade von den meisten Geographen als das Wesen ihrer Wissenschaft betrachtet wird. So nennt z.B. Hettner die Geographie die „chorologische Wissenschaft von der Erdoberfläche". Jede geographische Einzelerscheinung

[1] Die Seele der Geographie, S. 9.

sei ein Teil der ganzen Erdoberfläche, sagt Graf [1]). Nach Vallaux ist der charakteristische Gegenstand der Geographie „la surface terrestre", die „un grand Être, doué d'une vie propre" [2]) ist. Dennoch ziehen wir den Terminus Erdantlitz vor, denn der Terminus Erdoberfläche suggeriert den Gedanken, dass die Geographie es nur mit der Erde zu tun habe. Das Erdantlitz zeigt mehr als die Oberfläche der Erde. Es umfasst ja die letztere samt der gesamten menschlichen Kultur, die sich auf ihr befindet. Am Erdantlitz lässt sich die Lithosphäre, die Hydrosphäre, die Atmosphäre, das Pflanzen- und Tierreich und schliesslich das Menschenreich in seiner ganzen verwickelten Situation unterscheiden.

Dieses Prinzip überwindet also auch den Dualismus, indem es Natur und Mensch aus einem Gesichtspunkte heraus zusammenfasst und insofern neu erzeugt. Während der Begriff der Erdoberfläche seine naturalistische Geburt niemals verleugnet, bedeutet das Erdantlitz hingegen dem Naturalismus gegenüber einen neuen Gesichtpunkt, eine Methode sui generis, eine neue Erzeugung, eine Erzeugung eines neuen Gegenstandes.

Wie ist das Erdantlitz, das sich ja immer ändert, als apriorisches Prinzip zu behaupten? könnte man fragen. Diese Frage ist jedoch nicht richtig gestellt, denn zwei Sachen werden in ihr mit einander verwechselt: das empirische Erdantlitz und der Begriff des Erdantlitzes überhaupt. In der Tat, das empirische Antlitz der Erde ändert sich immer. Niemals aber liesse sich überhaupt von einer Änderung sprechen ohne den Gedanken des Erdantlitzes an sich, ohne die Voraussetzung eines „seienden", „unveränderlichen" Wesens. Empirisch ist das Erdantlitz niemals „seiend", weil jede seiner Bestimmungen nur relativ ist, aber das Prinzip des Erdantlitzes überhaupt dient gerade dazu, diesen Relationen einen Boden, einen Ansatz zu geben.

Es kann niemals die Antworten der Empirie ersetzen, sondern formuliert nur eine Methode, eine Aufgabe bestimmter empirischer Bestimmung; es ist genau wie das Zeichen in der Sprachlehre und die Person in der Sittenlehre nur Warnungs-

---

[1]) Vom Begriff der Geographie, S. 54.
[2]) Les sciences géographiques, S. 29.

und Erkennungszeichen dafür, dass eine neue Wissenschaft mit völlig eigener Methode sich anmeldet.

Nehmen wir an: ein Geograph möchte die Bevölkerung Ostfrieslands erforschen, nachdem ein Soziologe es schon vor ihm getan hat. Letzterer hat die dort wohnenden Individuen aus dem Gesichtspunkte ihrer Vergesellschaftung betrachtet und die Ostfriesen als eine eigentümliche Gesellschaft mit typischen Gewohnheiten in ihrer Sprache und Kleidertracht, in ihren Anschauungen und Ideeen dargestellt. Der Geograph hingegen schlägt einen ganz andern Weg ein: ihn kümmert in erster Linie das Erdantlitz. Er wird die Resultate der soziologischen Untersuchungen dankbar hinnehmen, aber sein Leitstern leuchtet anderswo; er orientiert sich an einem neuen Wesen, dem Erdantlitz und betrachtet die Ostfriesen als Momente in diesem Antlitz, im Rahmen der Landschaft und hebt den Einfluss des Klimas und des Bodens hervor.

Das Erdantlitz ist das Schibboleth der Geographie. Das besagt auch, dass es sich niemals von den in dieser Wissenschaft zu ergründenden Relationen trennen lässt. Es ist Losungswort, aber nur im Verkehr der lebendigen Wissenschaft. Es ist nur Wesen in Hinsicht auf die Relationen. Das Erdantlitz ist nur in den empirischen Bestimmungen zu finden und hat ausserhalb derselben gar keinen Sinn.

§ 65. Die Erdzüge.

Wir nennen die am Erdantlitz zu entdeckenden Relationen die Erdzüge. Genau wie der in der Physiognomik heimische Begriff des Gesichtszuges und der in der Charakterologie gebräuchliche des Charakterzuges lässt sich der Begriff des Erdzuges prägen.

Ein Gesichtszug ist ein Zusammenhang von am Gesicht wahrgenommenen Erscheinungen. Wenn ich sage: dieser Mensch hat entschlossene Züge, dann meine ich, dass eine Anzahl von auf seinem Gesichte sich zeigenden Erscheinungen sich zu bestimmten Relationsreihen vereinigen lässt und dass diese Reihen auf einen entschlossenen Menschen hinweisen. Auch der Charakterzug ist nicht mehr und nicht weniger als nur eine Reihe von Erscheinungen am Charakter. Wenn jemand auf einen bestimmten Reiz immer mit einer bestimm-

ten Reihe von Äusserungen reagiert, konstruiere ich aus dieser Reihe einen Charakterzug. Letzterer ist der Reihenbegriff der Charakterologie.

Jetzt sprechen wir von geographischen Relationen und Relationsreihen als von Erdzügen. Auch Erdzüge sind nur am Erdantlitz konstituierte Reihen von geographischen Erscheinungen. Der Geograph konstatiert z.B., wie in einer bestimmten Landschaft der Mensch und seine Kultur von der Atmosphäre bedingt ist; wie die Menschen die Tiere und umgekehrt die Tiere den Menschen in seinem Betragen beeinflussen; wie das Tier den Pflanzenwuchs und letzterer ersteres bestimmt; wie die Atmosphäre das Wasser und das Wasser die Atmosphäre und die Erdrinde die Kultur und die Kultur die Erdrinde bedingt. Zwischen all diesen Momenten am Erdantlitz stellt er Relationen fest. Diese sind die Erdzüge, die Züge der zu erforschenden Landschaft. Die eigentümliche Relation zwischen dem Verhalten des Ostfriesen und dem Boden, worauf er steht und geht und wirkt, ist ein typischer Zug Ostfrieslands.

Der Erdzug ist niemals Gegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung, sondern er lässt sich nur, an den Wahrnehmungen übrigens, begrifflich erzeugen. Ebensowenig wie die Kausalität in der Physik und der Akt in der Psychologie ist er unvermittelt gegeben. Zwar ist die Wahrnehmung immer als strenge Kontrolle da, aber niemals wäre sie imstande, einen Zug einer Landschaft zu erzeugen. Der Erdzug ist niemals selbst wahrnehmbar, sondern nur methodisches Prinzip zur Prüfung und Ordnung geographischer Wahrnehmungen. In ihm baut die Geographie ihren Gegenstand auf.

Gegenstand bedeutet, wie wir schon bemerkten, nichts „dingliches", sondern nur notwendigen Zusammenhang. Auch der Erdzug ist nur notwendige Relation geographischer Erscheinungen. Wenn Erscheiningen sich nur zufällig mit anderen verbinden lassen, dürfen wir sie niemals zu Zügen einer Landschaft zusammenschweissen. Eine vereinzelte Erscheinung am menschlichen Gesicht gibt niemals das Recht, von einem bestimmten Gesichtszug zu sprechen, denn nur wenn sie mit andern notwendig verbunden ist, taucht ein Gesichtszug auf. Genau so lässt sich in der Geographie von einem Erdzug nur da sprechen, wo notwendige Relationen im Spiele sind. Auch

hier ist strenge Notwendigkeit, strenger Determinismus als Gesichtspunkt conditio sine qua non. Der Interdeterminismus, der dem Menschen eine gewisse „Freiheit" zuerteilen möchte, sich den Einflüssen der verschiedenen Erdzüge zu entziehen, widerstreitet der Absicht der Geographie. Insofern er nicht notwendig zum Erdantlitz gehört, ist der Mensch gerade auch nicht Gegenstand der Geographie oder: nur insofern er in die Erdzüge hineingehört, ist er geographisch wichtig. Den Menschen geographisch erkennen heisst ja eben ihn als Moment im Erdantlitz determinieren.

Der Umstand, dass es sich auch in der Geographie um Notwendigkeit handelt (Objektivität besagt immer nur Notwendigkeit), hat nun manchen Geographen zu der Ansicht verleitet, dass auch in seiner Wissenschaft die Kausalität das führende Relationsprinzip sei. Anlässlich der Psychologie und der Soziologie haben wir schon ein ähnliches Streben nach Alleinherrschaft der Kausalität beobachtet und verurteilt. Auch mancher Psychologe und mancher Soziologe meint das Kausalitätsprinzip in seiner Wissenschaft nicht nur behaupten, sondern es gerade in sie einführen zu müssen. Wir haben diese Tendenz abgelehnt und müssen auch jetzt wieder dasselbe tun, wobei wir hervorheben, dass die geographischen Relationen, die Erdzüge, nicht mit Kausalreihen gleichbedeutend sind, dass die Kausalität die Geographie nicht charakterisiert. Der Geograph erklärt allerdings in manchen Fällen kausal, aber immer nur da, wo er die Naturwissenschaft, die Geologie oder die Chemie oder die Biologie oder die Physik zu Hilfe nimmt, wo diese Wissenschaften ihm Hilfswissenschaften sind. Gerade weil er letztere nicht entbehren kann, wird er die Kausalität immer wieder anwenden. Niemals aber ist eine Erscheinung eine geographische, *weil* sie sich kausal erklären lässt. Eine Wahrnehmung ist für den Geographen wichtig nicht weil sie zur Natur gehört und insofern in kausaler Weise zu bestimmen ist, sondern weil sie einen charakteristischen Zug des Erdantlitzes vertritt. Kausale Bestimmtheit ist qua talis nicht geographische Wichtigkeit. Eine Naturerscheinung, eine Kausalreihe wird erst dann zum geographischen Problem, wenn sie zum Erdantlitz gehört. Der Erdzug ist das bestimmende Relationsprinzip der Geographie; das Kausalprinzip ist immer nur ihre Materie.

Nur mit ihrem charakteristischen Inhalt und dessen grundlegenden Prinzipien hat es die Philosophie der Geographie zu tun. Wir streben reinliche Scheidungen an, aber nur in methodischer Hinsicht. Naturwissenschaft und Geographie sind nicht durch eine metaphysische Kluft geschieden, aber müssen immerhin doch methodisch „pünktlich, ja peinlich", wie Kant sagt, unterschieden werden. Die Geographie braucht, insofern sie die natürlichen Momente des Erdantlitzes erforscht, die Hilfe der Naturwissenschaften genau so wie sie für die menschlichen Momente z.B. die Hilfe der Soziologie braucht. Dessenungeachtet aber behauptet sie dennoch ihren eigenen Gesichtspunkt, ihre eigene Methode: sie sucht letzten Endes immer nur die Erdzüge zu ergründen.

§ 66. Das Erdgebiet.

Als drittes Relationsprinzip der Geographie nannten wir das Erdgebiet, das die Erdzüge zu einem systematischen Ganzen zusammengreift und als solches begreift [1]). Das Erdgebiet ist nicht eine in gewissem Sinne überflüssige Zutat, sondern ein genau so notwendiges methodisches Motiv wie das des Erdantlitzes und des Erdzuges. Die Geographie wäre ohne diesen dritten Faktor völlig unmöglich.

Das Erdgebiet liegt z.B. der Konstruktion eines Weltteils oder eines Landes oder einer Landschaft zu Grunde. Es ist eine rein formale Bedingung, die völlig alle stoffliche Bedingtheit übertrifft und übersteigt. Mit der in der Geographie sich aufdrängenden Frage nach der Priorität der allgemeinen Erdkunde oder der speziellen Länderkunde hat es nichts zu tun, denn diese Frage ist eine bedingte Frage, die nur stoffliche Unterschiede und bedingte und bestimmte Arten von Erdgebieten betrifft. Was sowohl dem ganzen Erdgebiet als den einzelnen Ländern zu Grunde liegt, ist gerade das formale Prinzip des Erdgebietes. Letzteres liegt also auf einer ganz anderen Ebene als die genannten bedingten Gebiete, Es ist das a priori eines jeden derselben.

Wir behaupten die Apriorität des Erdgebietes und damit

[1]) Siehe über den Systemgedanken in der Geographie z. B. auch Hettner, Die Geographie, ihre Geschichte, ihr Wesen und ihre Methode, 1927, S. 195.

auch jetzt die Unmöglichkeit es wahrzunehmen. Das wird auch jetzt manchem befremdend scheinen. „Kann ich ein Gebiet der Erde nicht wahrnehmen? Kann ich nicht mit meinen Augen sehen wie es aussieht?" so wird er fragen. Und dennoch muss verneint werden, dass das Erdgebiet sich dem Auge des Geographen zeigt. Letzterer sammelt immerhin seine Wahrnehmungen, aber wie weiss er, dass sie notwendig zusammengehören, dass sie einen Erdzug bilden? Und wie weiss er, dass die Erdzüge sich schliesslich zu einem Ganzen, einem Erdgebiet zusammenschliessen? Niemals ist letzteres in der Wahrnehmung evident. Die Wahrnemung gibt das Rätsel auf, dessen Beantwortung sich im wissenschaftlichen Denken vollzieht. Das Erdgebiet ist eine Setzung des Denkens, das die Erdzüge systematisch verbindet. Nach Passarge ist die einzige Aufgabe der Geographie „tatsächliche Erscheinungen zum Ausdruck (zu) bringen" [1]) und allen „abstrakten" Begriffen den Garaus zu machen. Diese Massregel würde jedoch die ganze Geographie aufheben, denn diese beruht letzten Endes nicht auf der Hinnahme „tatsächlicher" Erscheinungen, sondern auf deren Erzeugung eben als objektiver „Tatsachen" mit Hilfe „abstrakter" d. h. reiner „Begriffe". Die geographische „Tatsache" ist ja niemals gegeben, sondern vielmehr Erzeugnis der Geographie und ihrer führenden Prinzipien. Zu ihnen gehört nun auch das Erdgebiet. Ein Gebiet ist begrenzt. Wo liegen seine Grenzen? Kann ich sie mit meinen Augen sehen, mit meinen Füssen betasten? Niemals! Auch die Grenzen eines Gebietes sind reine Denksetzungen, die übrigens nicht ins Blaue hinein, sondern nur anlässlich sorgfältiger Wahrnehmungen zu fassen sind.

Betrachten wir eine bestimmte Art des Erdgebietes, z. B. eine Landschaft, in der, wie Graf [2]) sagt „alle Erscheinungen des betreffenden Erdgebietes zusammengeschlossen" werden, dann drängt sich diese Landschaft niemals unmittelbar unsern Augen auf. Sie muss immerhin in einer gedanklichen Synthese vermittelt werden. Von einer „sinnlich wahrnehmbaren Landschaft" zu sprechen, wie es z. B. Schlüter tut, ist geradezu irreführend. Was gehört zu dieser oder jener Landschaft?

---

[1]) Zitiert bei Graf, Vom Begriff der Geographie, S. 37.
[2]) Ebenda, S. 72.

Wo fängt sie an; wo endet sie? Das hängt nur von meiner Definition, nicht von meiner Wahrnehmung ab. Die Landschaft gründet sich auf das Motiv des Erdgebietes. Sie ist, wie dieses, nur methodische Hypothese.

Der proleptische Charakter des Systems lässt sich auch im geographischen System deutlich nachweisen. Der Geograph ergründet die Erdzüge und mühevoll baut er in ihnen seinen Gegenstand, das Erdantlitz, ohne ihn jemals zu erschöpfen, auf. Immer weiter schreitet der Prozess seines Erkennens fort: vollständige Ergründung der Erdzüge ist völlig ausgeschlossen. Da kommt auch ihm das System proleptisch entgegen und er erzeugt das Ganze, das Erdgebiet, bevor alle ihre Züge bestimmt sind.

Diese Funktion des Erdgebietes lässt sich an folgendem Beispiel illustrieren. Livingstone entdeckte auf seinen Forschungsreisen in Afrika einen bisher unbekannten Fluss, den Lualaba, den er als den Oberlauf des Nils betrachtete. Nach ihm kam Behm, der den Lualaba für den Oberlauf des Kongo hielt und auf diese Weise die Kongolandschaft antezipierte, wobei das Kongogebiet, die „Idee" des Kongogebietes, ihm zum Leitfaden für seine Untersuchungen diente. Diese „Idee" war zwar nicht imstande, seine Nachforschungen zu ersetzen, insofern sie nur „regulativ" war, aber als solche leistete sie ihm gute Dienste. Später wurde diese Antezipation durch Stanleys Reise insofern gerechtfertigt, als jetzt empirisch bewiesen wurde, dass der Lualaba „tatsächlich" der Oberlauf des Kongo war. Auch in diesem Falle bedeutete die antezipierende Funktion des Systemmotivs einen Triumph der Wissenschaft: Behm ging von dem Kongogebiete als Ganzem aus, genau wie Mendelejeff vom System der Elemente ausging, schon bevor sie im einzelnen entdeckt waren.

Mit diesem Prolepsischarakter der Erdgebietes hängt selbstverständlich auch seine teleologische Bedeutung zusammen. Die teleologische Betrachtung im Sinne einer Zweckmässigkeitsmetaphysik lehnen wir auch jetzt ab. Teleologie besagt nicht, dass das Erdantlitz und seine Gebiete metaphysischen, besonders göttlichen Zwecken diente, sondern nur, dass der vom Ganzen, vom Erdgebiet, ausgehende Geograph antezipierend imstande ist, z. B. den Oberlauf eines Flusses mit dem Unterlauf zu verbinden, ohne dass alle Zwischengebiete

ihm bekannt sind. Der Oberlauf des Kongo wurde mit dem Unterlauf zusammen zum Mittel für die Entdeckung des Zwischengebietes. Die Züge des bekannten vermittelten die Entdeckung des unbekannten Kongos. Die Teleologie macht die Ausfüllung von Lücken möglich, sei es auch, dass sie niemals die Erklärung vertreten kann.

Obgleich nun die drei erörterten Prinzipien, Erdantlitz, Erdzug und Erdgebiet streng korrelativ sind, so können sie doch einander niemals ersetzen. Die Erdzüge werden im Erdgebiet zusammengeschlossen, aber letzteres ist immer nur ein Ganzes, das aus Erdzügen besteht. Ebensowenig wie sich die Gestalt eines Kunstwerks von dessen Proportionen lösen lässt, können wir Erdzüge und Erdgebiet von einander trennen. Und dennoch sind diese beiden einander niemals gleich: jeder hat im Prozess der Geographie seine im zugewiesene, bestimmte Aufgabe zu erledigen. Dasselbe gilt nicht nur von den geographischen Relationen und dem geographischen System, sondern auch vom Erdantlitz. Dieses ist mit den beiden andern korrelativ verbunden, aber ihnen niemals gleich. Die drei gesuchten Relationsprinzipien bilden ein pluralistisches Universum: sie gehören zusammen, aber treffen niemals zusammen.

§ 67. Die Autonomie der Geographie.

Erst jetzt sind wir befugt, die Autonomie der Geographie herzustellen. Dem Anthropismus war sie eine blosse Wissenschaft vom Menschen; der Naturalismus bildete sie zu einer Naturwissenschaft um und vernachlässigte den Menschen gänzlich. So drohte sie in zwei Stücke auseinanderzufallen. Sowohl der Anthropismus wie der Naturalismus erwies sich uns als dogmatisch, während der Eklektizismus hingegen einen völligen Verzicht auf die Selbständigkeit der Geographie, einen skeptizistischen Selbstmord bedeutete.

In den drei geographischen Relationsprinzipien fanden wir ihre Eigenart und Eigengesetzlichkeit wieder, denn obgleich sie es immer mit soziologischen und naturwissenschaftlichen Relationen zu tun hat, gründet sie sich auf ein Fundament, das sie keiner andern Wissenschaft entlehnt. Das Erdantlitz hat Natur und Gesellschaft zum Stoff, aber fügt noch etwas hinzu. Gerade dieses „Mehr", diese Synthese, diese „Erwei-

terung" gibt der Geographie ihre Eigenart. Die Erdzüge bestehen aus Naturerscheinungen und Menschen und Menschengruppen. Aber auch sie stellen eine schöpferische Synthese dar. Auch das Erdgebiet ist hinsichtlich seiner Materie etwas neues. Es entnimmt seine Geltung niemals der naturwissenschaftlichen Natur und der soziologischen Gesellschaft.

Diese Prinzipien haben ihre eigene Geltungsebene, ungeachtet aller anderen Wissenschaften. Die Geographie hat eigene methodische Hilfsmittel, mit denen sie ihre eigene Wirklichkeit autonom hervorbringt.

Inmitten ihrer Schwestern war die Geographie lange Zeit das Aschenbrödel. Jetzt ist sie vom Prinzen in ihre Rechte wieder eingesetzt worden. Dennoch endet die Philosophie niemals märchenhaft. Aschenbrödel wird nicht zur Königin, denn das wäre Märchen und Metaphysik. Wir treiben Philosophie in wissenschaftlichem Sinne und stellen die Geographie nicht über, sondern neben ihre Schwestern hin. Wir lehnen ja das Ding an sich, das die Wissenschaften bestimmen sollte, ab. Seit Kant die Kopernikanische Wendung in der Philosophie vollzog, hat diese nur *ein* Problem, die Wissenschaften und ihre Autonomie.

XII. KAPITEL:
DIE PHILOSOPHIE DER GESCHICHTSWISSENSCHAFT.

§ 68. Die metaphysischen Deduktionen.

Der Naturalismus. Der Psychologismus. Der Politismus. Der Theologismus.

Auch hinsichtlich der Geschichte lassen sich metaphysische Tendenzen aufweisen. Diese Metahistorik, wie wir die Metaphysik der Geschichte nennen möchten [1]), zeigt die nämlichen Charakterzüge wie die andern Muster metaphysischen Denkens, denen wir begegneten. Sie geht immer wieder von einem unbedingten Zentrum aus und bezieht darauf alle Geschehnisse der Geschichte; sie ist nicht damit zufrieden, dass die historischen Ereignisse von der Geschichtswissenschaft bestimmt und in einen Entwicklungsprozess eingereiht werden, sondern sucht aus der Geschichte einen unbedingten Sinn herauszulesen.

In der Bestimmung dieses Zentrums gehen dann freilich die metahistorischen Systeme weit auseinander. Das eine Mal geht die Metaphysik von einer der empirischen Wissenschaften und deren Objekt aus, indem sie z.B. die Natur oder das psychische Erleben zum Objekt an sich hypostasiert. Ein anderes Mal werden die normativen Wissenschaften, besonders Staatslehre oder Religionslehre auf den Thron erhoben; dann sind Staat oder Religion die höchsten Normen, an denen der „Sinn" der Geschichte gemessen wird. In ersterem Fall kommt eine realistische Metahistorik, sei es Naturalismus oder Psychologismus, im letzteren eine idealistische, sei es Politismus oder Theologismus, dabei heraus. Naturalismus und Psycholo-

[1]) Vergl. meinen Aufsatz: „De critische wending in de geschiedenisphilosophie" in der holländischen „Tijdschrift voor Wijsbegeerte", 1925, III.

gismus machen die Geschichte zur Natur oder zum Erleben; im Politismus und Theologismus wird sie entweder zur Politik oder zur Theologie.

In der idealistischen Metaphysik findet sich meistens der Gedanke der Einheit der Menschheit und der eines bestimmten Endzwecks der Geschichte ausgesprochen. Mit letzterem hängt dann weiter wiederum die Idee des Fortschrittes zusammen: man glaubt in der Geschichte eine Tendenz zum Endzweck entdecken zu können und sucht die einzelnen Geschehnisse in Hinsicht gerade auf diese Tendenz, zu werten. Mit dem Fortschrittsgedanken hängt weiter die Idee einer Gliederung der Geschichte in mehrere Perioden zusammen: der Fortschritt vollzieht sich nicht in einer gleichmässigen Bewegung, sondern in einer reichen Differenzierung. Schrittweise nähert sich die Menschheit dem Endzweck. Die idealistische Metahistorik ist fast immer bemüht, neben dem Endzweck auch die einzelnen Phasen in der Annäherung an ihn zu bestimmen. So stellt sich die „philosophische" Weltgeschichte ein.

Wir betrachten beispielsweise einige der metahistorischen Geschichtsphilosophien.

A. Der Naturalismus in der Geschichtsphilosophie ist dem der Psychologie und der Soziologie vergleichbar. Auch diese beiden Wissenschaften gerieten in die Netze des Naturalismus, insofern die naturwissenschaftliche Methode ihnen als Universalmethode aufgenötigt wurde und sie zu angewandten Naturwissenschaften wurden. Dasselbe Schicksal hat auch die Geschichtswissenschaft erfahren. In der historisch-materialistischen Geschichtsauffassung z.B. wird versucht, die ganze Geschichte auf bestimmte Naturgesetze zurückzuführen. In jüngster Zeit hat man freilich darauf hingewiesen, dass es nicht ein naturwissenschaftlicher Naturalismus sei, den Marx und Engels lehren und dass das alles Bedingende nach ihnen nicht die Naturgesetze, sondern die wirtschaftlichen Produktionskräfte seien, sodass man heute von der ökonomischen Geschichtsauffassung des Marxismus spricht. Aber gerade bei Marx und Engels wird der wirtschaftliche Prozess zu einem natürlichen und die Produktionskräfte zu Naturkräften, zu kausalen Bedingungen. Wir haben also das vollste Recht, den historischen Materialismus als Naturalismus zu bezeichnen.

Nach Marx haben wir es in der Geschichte nicht mit Ideeen oder Idealen, sondern nur mit kausalen Gesetzen zu tun oder m.a.W. nicht Freiheit und Zufall, sondern strenge kausale Notwendigkeit beherrscht die Geschichte. Nun ist diese Naturnotwendigkeit im historischen Materialismus in verschiedener Weise gedeutet worden. Engels z.B. hat einmal die geschichtliche Entwicklung mit der Planetenbewegung verglichen: die Geschichte bewegt sich „wie die Planeten". Daneben liesse sich eine biologische Deutung der Naturnotwendigkeit der Geschichte nachweisen. In letzterem Fall wird diese als ein, von den Gesetzen der natürlichen Auslese und des Kampfes ums Dasein beherrschtes, Stück der biologischen Natur dargestellt: die Geschichte ist dann ein Klassenkampf ums Dasein, wobei immer die stärkste Klasse die schwächere überwindet.

Naturalistisch wäre auch die Geschichtsauffassung Spenglers zu nennen, nach der die Naturwissenschaft das Muster der Geschichtswissenschaft ist und geschichtliche Begriffe wie Kultur im biologischen Sinne zu deuten sind. Kulturen sind nach ihm wie Organismen zu betrachten, die aufblühen und hinsterben, sodass die Geschichte einen biologischen Rythmus hat. „Ich sehe in der Weltgeschichte das Bild einer ewigen Gestaltung und Umgestaltung, eines wunderbaren Werdens und Vergehens organischer Formen" [1]).

Wenn wir den historischen Materialismus und die Geschichtsauffassung Spenglers zusammenfassen, so zeigen sie gemeinsame Charakterzüge. Beide entspringen einer naturalistischen Tendenz und begehen denselben Fehler. Nicht dass sie Erscheinungen in Raum und Zeit nach Naturgesetzen zu ordnen suchen, kann ihnen zum Vorwurf gemacht werden, obgleich diese „naturwissenschaftliche" Erklärung mit der echten mathematischen Naturwissenschaft nur noch den Namen gemein hat, sondern dass sie meinen, sich bei dieser Arbeit mit der Geschichte zu beschäftigen. Kausalgesetze gehören zur Kompetenz der Naturwissenschaft: Kausalgesetze suchen ist Sache des Physikers und des Astronomen. Die Kausalität hat als solche mit der Geschichte nichts zu tun. Die Geschichtswissenschaft wird vom Naturalismus nicht nur nicht begründet,

[1]) Spengler, Untergang des Abendlandes I, S. 29.

sondern nicht einmal berührt. Es ist fast selbstverständlich, dass der Mensch nicht „frei" ist in dem Sinne, dass er die Kausalgesetze durchbrechen könnte. Aber mit „Geschichte" hat diese Naturnotwendigkeit empirischer Daten nichts zu schaffen. Der Naturalismus verkennt die eigene Art und Weise geschichtlichen Denkens.

B. Der Psychologismus hat diesem Übel zu steuern versucht, indem er die Psychologie zur Grundlage der Geschichte machte. Hier mag die wichtige Leistung Wilhelm Diltheys hervorgehoben werden, der versuchte, der empirischen historischen Forschung eine philosophische Begründung zu geben. Der Positivismus habe die Geschichte mit der Natur identifiziert, weil er die naturwissenschaftliche Methode zum Dogma erhoben hat. Nach Dilthey muss der Historiker sich zur Psychologie hinwenden, denn nicht naturwissenschaftliche, sondern psychologische Erscheinungen sind sein Gegenstand. Die Geschichtswissenschaft gehöre zu den „Geisteswissenschaften", denn die Geschichte spiele sich im Seelenleben ab. So ist die „Psychologie die Grundlage aller Erkenntnis des geschichtlichen Lebens" [1]). Auch die Geschichtswissenschaft sei also eine verstehende Wissenschaft. Auf demselben Standpunkt steht auch Wundts Schrift „Elemente der Völkerpsychologie", in der die Notwendigkeit hervorgehoben wird, „dass eine Philosophie der Geschichte, die an der Lösung der Probleme arbeiten will, in der psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit ihre Grundlage zu gewinnen suche". Auch die Äusserung Lamprechts: „Geschichte ist an sich nichts anderes als angewandte Psychologie", gehört in diesen Zusammenhang.

So wichtig diese Opposition gegen den flachen Naturalismus ist, so ist dennoch auch der Psychologismus unhaltbar. Allerdings, der Historiker hat es immer mit psychischen Erscheinungen zu tun und gerade darum ist die Psychologie eine wichtige Hilfswissenschaft für die Geschichtswissenschaft. Niemals aber ist ein Erlebnis als solches schon historisch wichtig. Psychische Faktizität ist niemals als solche geschichtliche Faktizität, weil letztere auf einer nur der Geschichtswissenschaft eigentümlichen Art und Weise beruht, die gerade vom Psychologismus völlig verkannt wird. Wenn diese

[1]) Einleitung in die Geisteswissenschaften 1923, S. 32.

Wissenschaft nur „angewandte Psychologie" ist und ihre Grundlage in der Psychologie hat, so ist es um ihre Eigenart geschehen.

Wir wenden uns jetzt den idealistisch-metahistorischen Versuchen zu, die immerhin den grossen Vorzug haben, dass sie die Geschichtswissenschaft zu den normativen Wissenschaften in Beziehung setzen. Jetzt wird ein idealer Endzweck gesetzt und die Geschichte als Fortschritt in mehreren Perioden entwickelt. Wir unterscheiden den Politismus und den Theologismus.

C. Politismus nennen wir dasjenige metahistorische Bestreben, den ganzen Stoff der Geschichte auf den Staatsgedanken zu zentralisieren und die ganze Weltgeschichte „sub specie politica" zu betrachten. Wir treffen diese Tendenz z.B. auch bei Kant an. Obgleich Kant sich von allen weltgeschichtlichen Bestrebungen fern gehalten hat (Geschichtsphilosophie in diesem Sinne schien ihm eigentlich nicht Sache strenger Wissenschaft, sondern nur ein Roman [1])), so hat er doch gewisse Prinzipien der Geschichtsphilosophie aufgestellt. Der Endzweck der Geschichte schien ihm die Freiheit und ihre Organisation im Staat zu sein. „Man kann die Geschichte der Menschengattung im grossen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerhalb — und zu diesem Zwecke auch ausserhalb — vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen" [2]). So habe auch die Philosophie ihren Chiliasmus, fügt Kant hinzu. Die nämliche Auffassung wird auch von Fichte vertreten, bei dem der Endzweck der Geschichte die Bildung eines Rechtsstaates ist. Auch nach ihm gilt es den Sinn der Geschichte in der Staatslehre zu suchen und ist der Staat das unbedingte Zentrum aller geschichtlichen Forschung, das Objekt an sich, das die Geschichtswissenschaft bedingt, sodass letztere zur angewandten Staatslehre wird.

Auch von Kant und Fichte wird die Geschichtswissenschaft nicht nach Gebühr gewürdigt. Gerade weil sie sich wenig oder nicht mit geschichtlichen Untersuchungen beschäftigt haben, waren sie dazu nicht prädisponiert. Sowohl Kant als Fichte waren, in dieser Hinsicht wenigstens, zu viel Ethiker

---

[1]) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, S. 18.
[2]) Ebenda, S. 16.

und zu wenig Historiker, zu viel Philosophen und zu wenig Empiriker. Die Geschichte wurde ihnen zur Illustration eines ethischen Gedankens und galt ihnen zu wenig um ihrer selbst willen. Sie verkannten daher die ganz eigene, autonome Methode, in der die Geschichtswissenschaft die Geschichte erzeugt und übersahen, dass die Geschichte Erzeugnis der Geschichtswissenschaft, *nur* der Geschichtswissenschaft ist. In dem sie diese „sub specie politica" zu betrachten versuchten, machten sie sie heteronom.

Wir wenden uns schliesslich derjenigen Metahistorik zu, die wir (D.) den Theologismus genannt haben. Diese ist nun von allen idealistischen Metahistoriken die am meisten verbreitete und übrigens die älteste und ehrwürdigste. Sie setzt ein mit den Versuchen der christlichen Theologie, das Christentum auch historisch zu rechtfertigen, wobei zum ersten Mal der Gedanke der Einheit der Menschheit zum Durchbruch kommt. Schon im Altertum lassen sich Ansätze zu dieser Idee hier und dort nachweisen. Während dem Griechen die Menschheit gleichbedeutend mit seinem Stamm ist, ging den Römern zur Zeit ihres Weltimperiums der Gedanke einer übernationalen Einheit der Menschheit auf. Der Kosmopolitismus der Stoa war ein wichtiger Faktor in dieser Entwicklung. Erst im Christentum aber kam die Einheit der Menschheit, der ganzen Menschheit zum prägnanten Ausdruck: alle Menschen haben einen gemeinschaftlichen Schöpfer und einen gemeinschaftlichen Erlöser, das gleiche Schicksal und die gleiche Herrlichkeit. So wird die Erlösung der Menschheit zum unbedingten Endzweck und die Weltgeschichte zum Fortschritt auf diesen Endzweck hin. Die Patristik z.B. sieht in der Geschichte einen sich verwirklichenden erzieherischen, göttlichen Plan, worin auch die grossen Philosophen des klassischen Altertums und die religiösen Gestalten des Judentums mitbegriffen sind: Pythagoras, Sokrates, Platon, Aristoteles, Moses werden als Vorläufer Christi gewürdigt, gerade weil eine göttliche Erziehung sich in der Geschichte vollzieht. In dieser Erziehung werden dann weiter mehrere Perioden unterschieden. Vor allem kommt hier Augustin mit seiner Schrift „De civitate Dei" seiner gewaltigen Wirkung wegen in Betracht, denn nicht nur auf mittelalterliche Denker wie v. Freysing, nicht nur auf spätere Katholiken wie Bossuet,

de Bonald und de Maistre, sondern auch auf Lessing und Hegel hat er seinen mächtigen Einfluss ausgeübt. Auch Lessing sieht in der Geschichte einen religiösen Plan und Hegel sagt: „Gott regiert die Welt. Der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Plans ist die Weltgeschichte" [1]. Die Bewegung der Geschichte „ist nicht eine Selbstwiederholung, sondern wesentlich Fortschreiten" [2]. Wie der göttliche Weltgeist sich in den Ereignissen und Individuen und Staaten der Geschichte in drei Perioden verwirklicht, schildert Hegel in seiner Schrift „Philosophie der Geschichte". So fesselnd und oft mitreissend solche theologistische Metahistoriker die Weltgeschichte zu entwerfen wissen, so ist doch diese Metahistorik nicht haltbar und zwar aus denselben Gründen wie vorher. Sie nimmt Gott als etwas Vorhandenes hin und hypostasiert ihn zum Objekt an sich. Sie glaubt sodann vom Gottesprinzip aus der Geschichte näherzukommen, ja sogar ihren Sinn bestimmen zu dürfen. Die Religion und Gott werden zum Grund der Geschichte. Das bedeutet aber nichts anderes als Heteronomie. Die Geschichte zur Verwirklichung eines göttlichen Planes machen heisst die Eigengesetzlichkeit der Geschichtswissenschaft übersehen. Wenn Gott zum Grund der Geschichte werden soll, so wird die Geschichtswissenschaft als selbständige Methode ausgeschlossen. Ein so unkritischer Gebrauch theologischer Prinzipien bedeutet immer die Verletzung der Freiheit einer anderen Wissenschaft. Jetzt wäre die Geschichtswissenschaft das Opfer.

§ 69. Das Problem der Philosophie der Geschichtswissenschaft.

Wiederum gilt es, alle Weltanschauung, alle metahistorischen Deutungen der Geschichte abzulehnen. Geschichtsphilosophie in wissenschaftlichem Sinne kann niemals Metahistorik, sondern nur Philosophie der Geschichtswissenschaft sein, denn nur in der Wissenschaft liegt das philosophische Problem.

In diesem wissenschaftlichen Sinne ist die Geschichtsphilosophie ein noch jugendlicher Spross am Baum der Philosophie.

---

[1] Philosophie der Weltgeschichte, I (Die Vernunft in der Geschichte). Herausg. von Lasson (Meiner Verlag), S. 55.
[2] Ebenda, S. 48.

Wie wir gesehen haben, war sie seit dem Christentum Metahistorik, „Weltgeschichte" und Weltanschauung und erst im neunzehnten Jahrhundert geriet sie in wissenschaftliche Bahnen. Das hat seinen Grund in dem Umstand, dass erst damals die Geschichtswissenschaft sich als strenge Wissenschaft zu entfalten begann. Die Aufklärungszeit war im grossen und ganzen nicht oder wenig geschichtlich orientiert. Dennoch schmiedete sie selber die Waffen, die sich bald gerade gegen sie richten sollten. Gerade ihre Kritik, die viele Traditionen ins Schwanken gebracht hat, liess die Aufklärung mit den geschichtlichen Quellen dieser Traditionen in Berührung treten Aus der Kritik der Bibel entwickelte sich die Religionsgeschichte, aus der Kritik des Rechts die Rechtsgeschichte usw. Aus diesem Anfang blühte sodann die geschichtliche Forschung des neunzehnten Jahrhunderts, des „saeculum historicum" auf. Erst jetzt konnte man von einer Geschichtswissenschaft in strengem Sinne reden. Auch jetzt erst erhob sich das philosophische Problem, die Frage nach den methodischen Grundprinzipien dieser Wissenschaft. Mit dieser Frage beschäftigten sich die nachkantischen Denker, wie v. Humboldt, Hegel u. a., aber vor allen die Leistung Hegels wurde durch seinen metahistorischen Ausgangspunkt zum Teil wieder verdunkelt. In der nachromantischen Periode tritt eine allgemeine Skepsis aller Geschichtsphilosophie gegenüber ein, als deren Vertreter Schopenhauer und Nietzsche zu nennen wären. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Äusserung Burckhardts um 1870, womit er seine Leser beruhigt: „Wir treiben vor allem keine Geschichtsphilosophie" [1]). Vorsichtiger war die um 1870 hereinbrechende Periode, die, ohne sich mit metahistorischen Spekulationen zu übernehmen, wiederum das Problem der Geschichtsphilosophie aufgriff. Jetzt wurde statt der Geschichte und ihres „Endzweckes" die Geschichtswissenschaft zum Problem. „Wie ist Geschichtswissenschaft möglich?" lautete die von Windelband und Rickert zuerst erhobene und dann immer aufs neue wiederholte Frage.

Wir gehen also vom Faktum dieser Wissenschaft aus, wobei sich mehrere Geschichtswissenschaften unterscheiden lassen, 1. eine solche der Sprache, wozu die sogenannte vergleichende

---

[1]) Weltgeschichtliche Betrachtungen, S. 2 und 3.

Sprachwissenschaft gehört; 2. die wirtschaftliche Geschichte, die, seitdem der historische Materialismus die Wirtschaft zur Grundlage der Geschichte gemacht hat, immer mehr in den Vordergrund gerückt worden ist; 3. die Rechtsgeschichte im allgemeinen; 4. die Staatengeschichte; 5. die Geschichte der Sitten und der Sittenlehre; 6. die Kunstgeschichte im weiteren Sinne als Geschichte der bildenden Künste, der Literatur und der Musik; 7. die Religionsgeschichte, wozu auch Kirchen- und Dogmengeschichte gehören. Die sogenannte „Entwicklungsgeschichte" der Natur, der Erde im besondern, gehört zur Naturwissenschaft, denn Geschichtswissenschaft gibt es nur von menschlicher Kultur. Alle Geschichtswissenschaft ist Kulturgeschichte. Die heutige Antithese von politischer und „Kultur" geschichte ist in dieser Hinsicht irreführend. Historiker wie Schäfer und Gothein betrachten die „Kultur"geschichte der politischen und ökonomischen Geschichte gegenüber als sekundär, während andere gerade die Kulturgeschichte hervor heben und die „histoire bataille" nur als Boden für die erstere schätzen. Nach unserer Definition der Geschichtswissenschaft gehören politische und wirtschaftliche Geschichte ebensogut zur Kultur als ihre „höheren", „geistigen" Gebiete. Kunst und Religion müssen immer geschichtlich aufs engste mit Politik und Wirtschaft verwachsen gedacht werden.

Hinsichtlich dieser vielen Arten von Geschichte lautet nun die philosophische Frage: Wie sind sie als die einheitliche Geschichtswissenschaft möglich? Wie lässt sich ihr spezifischer Charakter, ihre selbstherrliche Methode der Objektivierung bestimmen?

Es ist immer wieder dieselbe Frage, die gestellt wird, wie es ja die Einheit des Systems, die nur Einheit der Methode sein kann, erfordert.

§ 70. Das Geschehnis.

Diese Frage lässt sich nicht durch die Darlegung der psychologischen Motive des Historikers beantworten. Wir suchen freilich Motive, aber keine psychologischen des Forschers, sondern nur logische der Forschung. Jetzt treten die Relationsprinzipien uns in folgender Gestalt entgegen: das Wesen wird vom Geschehnis, die Relation vom Geschehen und das System

von der Geschichte vertreten. Geschehnis, Geschehen und Geschichte sind die Relationsprinzipien der Geschichtswissenschaft, auf deren Boden diese ihre Wirklichkeit, die Geschichte aufrichtet [1]. Wir betrachten sie im einzelnen.

Geschichte ist immer Geschichte von etwas. „Es gibt keine Geschichte schlechthin, sondern nur eine Geschichte von etwas", sagt Stammler [2]. Und Cassirer: „Jede historische Entwicklungsreihe bedarf eines Subjekts, das ihr zu Grunde liegt" [3]. Es muss ein Wesen geben, an dem und von dem ein Geschehen sich bestimmen lässt. Genau wie in der Rechtslehre die Rechtsverantwortlichkeit nur an einer Person zu bestimmen ist, genau so muss in der Geschichtswissenschaft ein Wesen gesetzt werden, damit sich überhaupt von einem Geschehen sprechen lässt.

Wir nennen dieses Wesen der Geschichtswissenschaft das Geschehnis. Dasjenige, was geschieht, ist das Geschehnis. Letzteres ist das Subjekt, das Substratum, das Etwas, dessen Geschichte die Geschichtswissenschaft aufrichtet.

Geschehnis ist kategoriales Prinzip und gerade deshalb heben wir seine Reinheit hervor. Manchem wird es befremdlich erscheinen, wenn wir daher sagen, dass es sich niemals in der Wahrnehmung aufzeigen lässt, dass dasjenige, was der Historiker wahrnimmt, niemals ein Geschehnis, sondern immer nur subjektive Wahrnehmung, seine subjektive Wahrnehmung ist. Die Reinheit des Begriffes „Geschehnis" lässt sich verdeutlichen, wenn wir ihn mit dem Begriff der historischen Wichtigkeit verbinden. Wenn ich etwas als Geschehnis hinstelle, so hat das nur zu bedeuten, dass ich es als für die geschicht-liche Forschung wichtig betrachte. Nicht alles Wahrgenommene aber ist geschichtlich wichtig; nicht alles bedeutet etwas; nicht alles „est aliquid" in geschichtlicher Hinsicht als Geschehnis. Letzteres besagt nicht ein passives Wahrnehmen, sondern eine aktive Auswahl. Nicht die Wahrnehmung ist imstande, darüber zu belehren, was geschichtlich wichtig, was „Geschehnis" ist, sondern gerade letzteres dient dazu, Wahrnehmung und Wahrgenommenes zu beurteilen. Der Tod Caesars ist Geschehnis,

---

[1] Vergl. hierzu das glänzende Kapitel „Die Geschichte des Rechts" aus Stammlers Schrift „Theorie der Rechtswissenschaft".

[2] Lehrbuch der Rechtsphilosophie, § 175.

[3] Das Erkenntnisproblem, I, S. 16-17.

aber nicht weil er wahrgenommen wurde (jeden Tag lässt sich der Tod vieler Tausende von Menschen wahrnehmen), sondern weil er als für den weiteren Verlauf der Geschichte überaus wichtig beurteilt wird. Geschehnis ist ein methodisches Motiv des geschichtlichen Urteilens. Auf diesem Prinzip beruht die Arbeit der Heuristik, des Suchens des „Gegebenen", die „Arbeit unter der Erde", wie Niebuhr sie genannt hat. Obgleich diese unter der Erde stattfindet, so beruht sie dennoch auf einem reinen Prinzip.

Wie jedes Wesensmotiv hat auch das Geschehnis nur die Funktion, eine Relationsreihe einzuleiten. Dass der Historiker den Tod Caesars als Geschehnis bestimmt hat, bedeutet nur, dass ein geschichtliches Problem gestellt ist. Genau wie das Elektron in der Physik niemals gegeben, sondern immer methodische Aufgabe ist, genau so besagt auch das Geschehnis nur, dass etwas als Aufgegebenes hingestellt ist. Es wird nur eingesetzt, um den Relationsreihen eine Richtung zur Einheit hin zu verschaffen, es charakterisiert nur Relationsreihen von bestimmter Art: als Geschehnis ist der Tod Caesars nur Anknüpfungspunkt für geschichtliche Relationen, nur Richt- und Blickpunkt für diese. Geschehnis besagt niemals eine geschichtliche determinatio, sondern nur ein determinandum; seine Funktion bereitet nur die determinatio vor, kann sie jedoch niemals ersetzen. Es ist dasjenige, was geschieht. Das Geschehen lässt sich nur am Geschehnis und in Hinsicht auf dieses entdecken. So schreiten wir zum zweiten Relationsprinzip der Geschichtswissenschaft weiter.

§ 71. Das Geschehen.

Das Geschehnis wurde nur als Ansatz und Einsatz für die Relationen gesetzt. Es war nur Geschehnis für das Geschehen. Es handelt sich in der Geschichtswissenschaft immer nur um Geschehnisse, die geschehen. Etwas ist nur Geschehnis, insofern es geschieht; es hat nur *eine* Funktion: geschehen.

Auch letzteres hat nur kategorialen Charakter. Ebensowenig wie das Geschehnis lässt es sich jemals wahrnehmen. Was ich mit meinen Augen sehe, was meine Ohren hören, was ich von Hörensagen vernehme, ist immer nur subjektiv. Der Augenzeuge, der es „selber erlebt hat", ist dem Historiker niemals

an sich objektiv, denn erst durch Vergleichung und wechselseitige Kontrolle der Wahrnehmungen lässt sich ein objektives „Geschehen" erzeugen. Letzteres ist niemals in der Wahrnehmung gegeben, sondern vielmehr methodischer Wegweiser im Labyrinth der Wahrnehmungen, methodisches Hilfsmittel der Wissenschaft zur Erzeugung und Bezeugung ihrer Wirklichkeit. Wäre die Geschichtswissenschaft eine Kopie einer gegebenen historischen Wirklichkeit, so wäre das Geschehen ein fertiges, abgerundetes Sein. In diesem Fall aber könnte sie niemals im wahren Sinne des Wortes „Wissenschaft" sein. Wissen heisst ja selber hervorbringen, und nur was die Wissenschaft selber erzeugt hat, hat sie erkannt. Erkenntnis der Geschichte bedeutet deshalb ihre Hervorbringung in der Geschichtswissenschaft, auf dem Grunde reiner Prinzipien. Das Geschehen kann, soll es erkannt werden, niemals gegeben sein, denn es ist, genau wie das Geschehnis, nur methodisches Motiv.

Es bedeutet schliesslich nichts anderes als notwendige Relation. Aus allem Wirrwar subjektiver Ansichten und Erlebnisse, aus der ganzen Unsicherheit der Quellen usw. erhebt sich die Notwendigkeit, die Objektivität, die Sicherheit der Relationen. Notwendigkeit ist also nur methodisches, in der Wissenschaft immanentes, Beurteilungsprinzip und hat mit dem metaphysischen Begriff des Fatalismus nichts zu tun. Die Notwendigkeit geschichtlicher Relationen ist niemals unbedingt, sondern immer nur relativ gültig, gerade weil sie nur ein Gesichtspunkt und eine Leistung der Geschichtswissenschaft ist. Der Unterschied zwischen Mythus und Geschichtswissenschaft ist kein anderer, als dass ersterer von subjektiven Wünschen und Meinungen nicht nur durchspielt ist, sondern auch sein darf, während es sich in der Wissenschaft um das Notwendige der Relationen handelt. Während der „Vater der Geschichte", Herodot, oft zufrieden ist mit einem „Einige sagen. . . . andere sagen (οἱ μέν . . . . οἱ δέ)", ist Thukydides in höherem Masse wissenschaftlicher Historiker, weil er aus dem Subjektiven die geschichtlichen Relationen als notwendig zu konstruieren sucht. Nicht wie man es erzählt hat, sondern wie es in seiner Notwendigkeit geschah, ist sein Problem und vor allen Dingen dieses stempelt ihn zum wissenschaftlichen Geschichtsforscher.

Wir hatten den Tod Caesars als Geschehnis, als historisch

wichtig hingestellt. Aus den Quellen konstruiert der Historiker die Relationen, die diesen Tod bedingt haben und zugleich die, welche durch ihn wiederum bedingt worden sind, wobei nur die notwendigen Relationen in Betracht kommen. Der Tod Caesars wird bedingt, entdeckt und in seiner Notwendigkeit dargestellt. Ohne Notwendigkeit wäre überhaupt keine Erkenntnis vorhanden. Notwendiges erkennen heisst jetzt nichts anderes als ein Geschehen erkennen.

Es wäre angebracht, an diesem Ort einiges über den Begriff der historischen Gesetzmässigkeit hinzuzufügen. Notwendigkeit ist gleichbedeutend mit Gesetzmässigkeit. Indem wir nun die Notwendigkeit im Geschehen nachdrücklich hervorgehoben haben, müssen wir auch die Gesetzmässigkeit in der Geschichte verteidigen. Das bedeutet aber keineswegs, dass wir das Streben, aus ihr eine gewisse Regelmässigkeit herauszulesen, billigen möchten. Die sogenannten Gesetze der geschichtlichen Entwicklung, die von Tarde, Taine, Comte, Spencer und anderen Soziologen aufgestellt wurden, sind eigentlich nur vage Generalisationen und Analogien, die mit unserem Begriff der Gesetzmässigkeit des Geschehens nichts zu tun haben. Jene soziologischen „Gesetze" werden dem Geschehen von aussen her aufgenötigt, während die Gesetzmässigkeit, die wir meinen. die methodische der Geschichtswissenschaft selber ist. Diese hat keine Verallgemeinerungen im obigen Sinne nötig. Ihre Gesetzmässigkeit ist eine solche des geschichtlichen Urteilens. Der Tod Caesars ist historisch gesetzmässig, nicht weil er mit sogenannten soziologischen Gesetzen übereinstimmt, sondern weil er als notwendig erkannt worden ist. Dass er geschehen ist, bedeutet ja nur seine Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit allem Subjektiven gegenüber.

Hiermit haben wir auch die von Windelband und Rickert gemachte und als grundlegend hingestellte Unterscheidung in nomothetische und idiographische Wissenschaften abgelehnt. Rickert und Windelband stellen die Naturwissenschaften als die nomothetischen oder generalisierenden Wissenschaften den historischen als den idiographischen oder individualisierenden, die die Wirklichkeit in ihrer Besonderheit und „Einmaligkeit" darstellen, gegenüber, verwechseln dabei jedoch Gesetz und allgemeine Vorstellung, wie von mehreren Denkern, wie Cassirer, Frischeisen-Köhler, Maier und Hönigswald hervor-

gehoben worden ist [1]). Von der allgemeinen Vorstellung lässt sich immerhin sagen, dass sie weltfremd und allem Einmaligen enthoben sei. Mit dem Gesetz ist dasselbe keineswegs der Fall, denn es ist keine Verallgemeinerung, keine Abstraktion von dem Einzelnen, sondern eine ὑπόθεσις, die vielmehr das Einzelne rettet und erzeugt. Einerseits hat es die Naturwissenschaft ebensogut mit dem Individuellen als mit dem Gesetze zu tun. Andrerseits bedarf auch die Geschichtswissenschaft des Gesetzes. Die Rickert-Windelbandsche Unterscheidung der Wissenschaften ist nicht gut haltbar. Individualisierend und *zugleich* generalisierend sind alle Wissenschaften. Wenn wir sie mithin systematisch ordnen wollen, handelt es sich nur um ihre durch die Relationsprinzipien charakterisierten Objektivierungsrichtungen. Nur die bestimmten Arten ihrer Vergegenständlichung geben uns in diesem Fall einen Hinweis.

Gerade darum gilt es die geschichtliche Relationsnotwendigkeit, das Geschehen, von der Kausalität strengstens zu unterscheiden. Geschehen bedeutet: notwendige Relation, Gesetzmässigkeit. Das enthält jedoch niemals ein Zugeständnis an die Kausalität. Kausalität ist korrelativ mit mathematischer Berechenbarkeit, wie wir schon oft gesehen haben, während es sich in der Geschichtswissenschaft nicht um Berechnung, sondern um das Geschehen handelt. Der Tod Caesars ist durch viele Faktoren kausal bedingt worden. Dass er aber ein für die historische Methode wichtiges Geschehnis ist und dass er auf eine bestimmte Weise geschehen ist, hat als solches mit Kausalität nichts zu tun. Die Kausalitätsreihen haben die Substanz, die Energie z. B. zum Richtpunkt. Das Geschehen aber, das in der Geschichtswissenschaft zur Geltung kommt, richtet sich nach dem Leitstern des Geschehnisses, des historisch Wichtigen. Während der Tod Caesars physiologisch ein Fall ist, den der Physiologe kausal zu erklären hat, ist er geschichtlich ein Geschehnis; der Historiker hat zu beschreiben, wie er objektiv (notwendig, gesetzmässig) geschehen ist.

---

[1]) Cassirer in seiner Schrift S. u. F, S. 292; Frischeisen-Köhler in einem Aufsatz im Archiv für syst. Philosophie XII, 2, „Über die Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung"; Maier in der Schrift „Das geschichtliche Erkennen"; 1914; Höningswald in seinem Aufsatz „Zur Wissenschaftstheorie und -Systematik" (Kant-Studien, XVII, S. 28).

Wir lehnen die Kausalität, auch die individuelle Sergius Hessens [1]), ab. Allerdings! auch die Geschichtswissenschaft ist um Notwendigkeit, Objektivität, logische Widerspruchslosigkeit bemüht. Dennoch ist nicht die in der Naturwissenschaft heimische Kausalität, sondern das Geschehen der Ausdruck ihrer Relationsnotwendigkeit.

§ 72. Die Geschichte.

Ebenso wie die Kausalreihen der Naturwissenschaft und die Verantwortlichkeiten der Gemeinschaftslehren sich zur Wechselwirkung bezw. zur Gemeinschaft zusammenschliessen, genau so kann die Geschichtswissenschaft niemals bei dem Geschehen stille stehen. Sie muss es auch zu einem System zusammenfassen. Wir nennen dieses System Geschichte. Was im Geschehen synthetisch erzeugt wurde (das Geschehen ist niemals gegeben, sondern immer Erzeugnis), wird in der Geschichte zu einem Ganzen systematisch vereinigt.

Dass wir von der mittelalterlichen Geschichte sprechen, bedeutet nur, dass die tausendfachen historischen Relationen zu einem Ganzen abgerundet werden: das Mittelalter ist wie das klassische Altertum ein geschichtlicher Systembegriff.

Wenn wir die Frage stellen, wo die Geschichte des Mittelalters anfängt und wo sie endet, so werden wir zu der Anerkennung des philosophischen Grundsatzes genötigt, dass wie alle übrigen Relationsprinzipien der Geschichtswissenschaft auch die Geschichte ein apriorisches Motiv ist. Wo und wann liessen sich die Grenzen des Mittelalters in der Wahrnehmung aufzeigen? Genau wie das Erdgebiet in der Geographie ist auch die Geschichte nie etwas Gegebenes, sondern nur heuristisches Prinzip. Die Geschichte des Mittelalters ist nur Hilfsmittel der historischen Forschung, das Geschehen zur systematischen Abrundung zu bringen. Überall da, wo von der Geschichte einer bestimmten Zeit, eines bestimmten Volkes, einer bestimmten Kulturerscheinung gesprochen wird, ist das reine Prinzip der Geschichte an der Arbeit, oder, vorsichtiger gesagt, muss das reine Prinzip der Geschichte vorausgesetzt werden. Ein

[1]) S. Hessen, Individuelle Kausalität, Ergänzungsheft Nr. 15 der Kant-Studien, 1909.

Prinzip arbeitet ja nicht (das wäre Metaphysik !), sondern ist nur wissenschaftliche Voraussetzung, Voraussetzung der Wissenschaft.

Geschichte ist Antezipation einer vollständigen Bestimmung, einer Ganzheit. Niemals ist die Bestimmung total zu nennen und dennoch spielt das Prinzip der totalen Bestimmung eine wichtige, ja notwendige Rolle. Nur das einzelne Geschehen wird hervorgebracht und dennoch wird die Ganzheit dieser Bestimmungen vorweggenommen. Niemals liesse sich das Geschehen des Mittelalters vollständig bestimmen. Ja, haben wir überhaupt das Recht, von *dem* Mittelalter zu sprechen? Wir wissen ja noch gar nicht endgültig, wie es mit seinem Geschehen bestellt war; wir wissen viel, aber gerade nicht genug, um ein endgültiges Urteil über das Mittelalter aussprechen zu dürfen. Wozu haben wir das Recht zum Terminus Mittelalter? Dieses Recht gibt uns das Prinzip der Geschichte. Ihm entlehnen wir diese Befugnis. Dieses Recht ist aber ebensosehr eine Pflicht: wir dürfen den Begriff des Mittelalters prägen, aber haben damit zugleich die teure Pflicht, unsere Bestimmungen soweit wie irgend möglich in der Richtung dieser „Idee" (denn die Geschichte ist „Idee" !) fortzusetzen. Die Vorwegnahme der Geschichte enthält ein Recht, aber nicht weniger eine Aufgabe. Sie kann die Bestimmung des Geschehens nicht ersetzen, sondern nur regulieren, genau so wie das sittliche System der Gemeinschaft die persönliche Verantwortlichkeit niemals ersetzt und aufhebt, sondern nur reguliert. Die Geschichte darf niemals als ein Gegebenes aufgefasst werden. Nicht die faule Vernunft der Metaphysik, sondern die kritische Vernunft der Philosophie ist unser Führer.

System bedeutet, wie wir schon öfter gesehen, Teleologie. Das gilt jetzt auch von der Geschichte. In der Geschichtswissenschaft wird diese als ein teleologisch geordnetes Ganzes hervorgebracht. Indem wir die Geschehnisse in einer Geschichte zusammenfassen, sind wir imstande, von dem einen Geschehen aus einem anderen, obgleich wir es nicht gänzlich bestimmen können, doch jedenfalls näherzukommen, wobei das Geschehen A zum Mittel für das Geschehen B wird. Die Geschichte ist immer, wie z. B. Stammler [1]) hervorgehoben hat, Anpassung an

[1]) Theorie der Rechtswissenschaft, S. 798 und Lehrbuch der Rechtsphilosophie, § 175.

einen Zweck, Reihenfolge von Mitteln zum Behuf eines bestimmten Zweckes. Den Tod Caesars geschichtlich erkennen, heisst ihn als Mittel zu einem Zweck und zugleich als Zweck verschiedener Mittel erkennen. Durch die Antezipation der Geschichte der römischen Republik gelingt es der Geschichtswissenschaft, diesen Tod nicht nur als Geschehen, sondern als Geschehen in einer Geschichte zu beschreiben und zu deuten.

Teleologie in der Geschichte weist also keineswegs auf bestimmte „weltgeschichtliche" Tendenzen hin. Wir haben gerade alle philosophische Weltgeschichte abgelehnt und alles Streben, allen Fortschritt auf Endzwecke hin aus unserer Wissenschaft verbannt. Teleologie ist nur Prinzip der wissenschaftlichen Geschichtsforschung.

Der Gedanke der Teleologie ist dem der Entwicklung verwandt. Geschichte heisst vermitteln und vermittelt werden, oder m.a.W. Entwicklung. Letztere ist immer auf einen Zweck gerichtet : eine geschichtliche Entwicklung ist Anwendung von Mitteln zur Erreichung eines als Zweck hingestellten Etwas und umgekehrt ist ein geschichtlicher Zweck immer Zweck eines Entwicklungsganzen.

Entwicklung ist ein rein wissenschaftliches Prinzip. Sie ist eine methodische Frage und hat gerade darum mit einem Fortschritt nichts zu tun. Sie besagt nur, dass das eine Geschehen notwendiges Mittel zur Erreichung eines späteren Geschehens war, aber über den Wert dieses Geschehens sagt sie nichts aus. Jedem steht es frei, die Geschichte nach seinem Gutdünken zu werten und als Optimist oder Pessimist sich der Geschichte gegenüber zu verhalten. Wissenschaftlich ist das ebensowenig der Mühe wert als sonstige Lust und Unlustgefühle. Die Frage ob die Menschheit fortschreitet oder nicht, gehört weder der Wissenschaft noch der Philosophie an.

Wir möchten schliesslich noch auf den Zusammenhang der Geschichte mit den zwei übrigen geschichtlichen Relationsprinzipien hinweisen. Die Geschichte ist Geschichte von Geschehnissen. Letztere machen erstere aus, aber erstere fügt ihnen dennoch etwas hinzu. Was wäre eine Geschichte eines nicht Geschehenden ? Was wäre Geschichte ohne geschehenden Inhalt ? Überaus wichtig ist auch der Zusammenhang mit dem Geschehnis. Es wäre überhaupt unmöglich zu bestimmen, was Geschehnis, was historisch wichtig ist, ohne den Gedanken der

Geschichte als eines Ganzen dabei vorauszusetzen. Was ist historisch wichtig? Nach Burckhardt wird der geschichtlich „grosse" Mensch dadurch charakterisiert, dass er zu etwas Allgemeinem in Beziehung steht. Niemals aber langt die Allgemeinheit als solche als Massstab für die Beurteilung des geschichtlich Wichtigen aus, denn die Frage ist gerade: Was ist das typisch Geschichtliche am Allgemeinen? (auch Geburt, Tod, Fortpflanzung sind allgemein, aber als solche keine „Geschehnisse" in dem von uns dargelegten Sinne). Nach Herodot [1]) sind es die „grossen" Werke (ἔργα μεγάλα), die Gegenstand historischer Forschung sind. Aber nach welchem Massstab ist diese „Grösse" zu messen? Dafür gibt es nur eine Norm, die Geschichte als das System aller Geschehnisse. „Wichtig ist ein Geschehnis", sagt Stammler richtig" [2]), „das geeignet ist, uns den Gang der Menschengeschichte in seiner Einheit zum Bewusstsein zu bringen". Nur das formale Prinzip der Geschichte ist dazu geeignet.

So hängen die Relationsprinzipien der Geschichtswissenschaft miteinander zusammen. Niemals sind sie von einander zu lösen, aber auch niemals einander gleichzustellen.

§ 73. Die Autonomie der Geschichtswissenschaft.

Durch diese drei Relationsprinzipien ist die Fläche der Geschichtswissenschaft vollständig bestimmt und begrenzt. Geschehnis, Geschehen und Geschichte sind Prinzipien sui generis, Gesichtspunkte ganz eigener Art, die immer wieder in dieser Wissenschaft und *nur* in dieser Wissenschaft, unabhängig also von jeder anderen, zur Geltung kommen.

Damit wird keineswegs behauptet, dass der Historiker es in der Praxis seiner Forschung nicht mit anderen Wissenschaften zu tun habe. Das ist jedoch eine empirische Frage, auf die die Philosophie nicht einzugehen braucht. Die Philosophie der Geschichtswissenschaft fragt nicht nach der Arbeit des Historikers, sondern nur nach der logischen Möglichkeit der Geschichtsforschung.

Gerade um diese Möglichkeit nachzuweisen, darf sie auf

---

[1]) Historiae I, Prooemium. Vergl. Thucydides, I, 1.
[2]) Theorie der Rechtswissenschaft, S. 788.

keines der übrigen Wissenschaftsgebiete Rücksicht nehmen und muss sie die Prinzipien der Möglichkeit unabhängig von einer jeden anderen Wissenschaft bestimmen. In der Tat! die Naturwissenschaft liefert der Geschichtswissenschaft ihre Materie. Das ganze Leben historischer Figuren ist Gegenstand der Physik, der Biologie usw. Geschehnis aber wird es, zur Geschichte gehört es unabhängig von dem Umstand, dass es kausal bedingt ist. Auch die Psychologie gibt der Geschichtswissenschaft einen reichen Stoff und ist eine ihrer wichtigsten Hilfswissenschaften, aber niemals ihre Grundwissenschaft, wie z.B. Wundt es will. Die Geschichtswissenschaft hat ihren eigenen Grund, ihren eigenen Boden, d.h. ihre Motive beanspruchen, und zwar mit Recht, eine eigene Geltungssphäre. Auch von der Staatslehre wäre die Geschichtswissenschaft nicht zu lösen, insofern es ihren Stoff nachzuweisen gilt, denn ein wichtiger Teil der Geschichte ist Staatengeschichte. Nicht aber, dass letztere *Staaten*geschichte, sondern dass sie Staaten*geschichte* ist, ist für unseren Zweck wichtig. Geschichtswissenschaft würde gelten, auch wenn keine Staatslehre da wäre. Niemals lässt sich die „Form" aus dem „Stoffe" herleiten oder wäre die Staatslehre Grundlage der Geschichtswissenschaft. Letztere ist, was sie ist, nicht durch ihren Stoff, sondern ungeachtet ihres Stoffes durch ihre Grundprinzipien. Auch die Religion ist immer nur ihre Materie: es lässt sich nur eine Geschichte der Religion, aber nicht eine religiöse Geschichtswissenschaft denken. Religiöse Betrachtung der Geschichte beruht immer auf einer Amphibolie, auf einer Verwechslung der Prinzipien zweier Wissenschaften, auf einer Verwechslung von Stoff und Inhalt oder, was dasselbe ist, von Stoff und Form (die Form ist immer nur die Form des Inhalts). Die Religion kann und darf zum Stoff, aber nie zum Inhalt der Geschichtswissenschaft gerechnet werden. Die Einheit der Geschichte liegt nicht in einem religiösen oder politischen Endzweck, sondern nur in der Einheit der Geschichtswissenschaft. Der Sinn der Geschichte ist niemals in der Religion, sondern nur in der Geschichtswissenschaft zu setzen, weil diese gesondert von aller Religion ihre Geltung hat.

Jede Bestimmung eines Endzwecks, jede Metahistorik läuft auf eine Verkennung der Autonomie der Geschichtswissen-

schaft hinaus. Auch jetzt handelt es sich um eine μέταβασις εἰς ἄλλο γένος. Während die Metahistorik die eigene Art der Geschichtswissenschaft immer wieder leugnet, wird diese von der kritischen Geschichtsphilosophie völlig anerkannt.

Wir haben unsern Zug durch die Wissenschaften zu Ende geführt.

Wir lehnten immer wieder die Metaphysik und die Weltanschauung ab, weil sie ihre Autonomie beeinträchtigen.

Wir fanden diese Autonomie immer wieder in bestimmten Relationsprinzipien zurück.

Jedes Übergreifen einer Wissenschaft in das Reich ihrer Nachbarin suchten wir zu verhüten. Wir vollzogen die reinlichen Scheidungen — nein, die reinlichen Unterscheidungen, denn wir haben die Wissenschaften nicht geschieden, nur unterschieden: wir stellten sie ja dar in *einem* systematischen Zusammenhang der Methode.

Methode! Das war unser erstes, das sei auch unser letztes Wort. Das sei unser Dogmatismus: immer *nur* Panmethodismus, immer *nur* Kritizismus zu wollen.

Scheint auch der Zeitgeist sich jetzt vielfach in andern Bahnen verwirklichen zu wollen — nicht der Zeitgeist, sondern nur die ewige Idee der wissenschaftlichen Philosophie soll unser Leitstern sein!